

ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XV

Daphnitae — Djado



EDISUB

ENCYCLOPÉDIE
BERBÈRE

DIRECTEUR DE LA PUBLICATION

GABRIEL CAMPS
professeur émérite à l'Université de Provence
L.A.P.M.O., Aix-en-Provence

CONSEILLERS SCIENTIFIQUES

G. CAMPS (Protohistoire et Histoire)
H. CAMPS-FABRER (Préhistoire et Technologie)
S. CHAKER (Linguistique)
J. DESANGES (Histoire ancienne)
O. DUTOUR (Anthropobiologie)
M. GAST (Anthropologie)

COMITÉ DE RÉDACTION

M. ARKOUN (Islam)	J. LECLANT (Égypte)
E. BERNUS (Touaregs)	T. LEWICKI (Moyen Age)
D. CHAMPAULT (Ethnologie)	K.G. PRASSE (Linguistique)
R. CHENORKIAN (Préhistoire)	L. SERRA (Linguistique)
M. FANTAR (Punique)	G. SOUVILLE (Préhistoire)
E. GELLNER (Sociétés marocaines)	P. TROUSSET (Antiquité romaine)
J.-M. LASSERE (Sociétés antiques)	M.-J. VIGUERA-MOLINS (Al Andalus)

UNION INTERNATIONALE DES SCIENCES PRÉ- ET PROTOHISTORIQUES
UNION INTERNATIONALE DES SCIENCES ANTHROPOLOGIQUES ET
ETHNOLOGIQUES
LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE ET DE PRÉHISTOIRE DES PAYS
DE LA MÉDITERRANÉE OCCIDENTALE
INSTITUT DE RECHERCHES ET D'ÉTUDES
SUR LE MONDE ARABE ET MUSULMAN

ENCYCLOPÉDIE BERBÈRE

XV

Daphnitae - Djado

Publié avec le concours du
Centre National du Livre (CNL)
et sur la recommandation du
Conseil international de la Philosophie
et des Sciences humaines
(UNESCO)

ÉDISUD
La Calade, 13090 Aix-en-Provence, France

ISBN 2-85744-201-7 et 2-85744-808-2

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, « que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de ses auteurs ou des ses ayants-droit ou ayants-cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article 40). Cette représentation ou reproduction par quelque procédé que ce soit constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

© EDISUD, 1995.

Secrétariat : Laboratoire d'Anthropologie et de Préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale, Maison de la Méditerranée, 5 bd Pasteur, 13100 Aix-en-Provence.

D11. DAPHNITAE

Selon Ptolémée (IV, 6, 6, Müller, p. 745), les Daphnitae sont une tribu mineure de la Libye Intérieure, au voisinage des Salathi* et du mont Mandron, d'où coule le fleuve Salathos (actuel Bou Regreg), cf. *Id.*, IV, 6, 2, p. 731 ; 6, 3, p. 735. La série d'ethnonymes cités à la suite des Daphnitae s'égrène jusqu'aux Ethiopiens Nigrites* proches de l'Atlas marocain. Il est difficile de préciser l'aire d'implantation des Daphnitae, qui toutefois ne devait pas être très éloignée de la limite méridionale de la province de Tingitane. L'ethnonyme, dans sa transcription grecque, semble formé sur le nom grec du laurier (*daphnē*), comme celui des Asphodeloideis* sur celui de l'asphodèle.

J. DESANGES

D12. DAPSOLIBUES

Les Dapsolibues sont mentionnés par Nicole de Damas (*Fragm. hist. Graec.*, III, p. 462, n° 135), à l'époque d'Auguste. On ignore leur localisation. Mais ils nous valent le premier témoignage sur la pratique de la « nuit de l'erreur »* : selon Nicolas, certain jour après le coucher des Pléiades, donc vers l'époque des semailles, à la tombée de la nuit les femmes se retiraient et restaient dans l'obscurité. Les hommes allaient les rejoindre, chacun possédant celle à qui le hasard l'unissait. Il s'agit là d'un rite de fécondité, qui a du reste longtemps subsisté en Berbérie. C'est pourquoi nous proposons de corriger le nom des Dapsolibues, qui semble corrompu (cf. St. Gsell, *H.A.A.N.*, V, p. 32, n. 4), en Daps[jil]olibues ou « Libyens magnifiques » (pour la formation, cf. *Melanogaitouloi/Mélanogétules**).

J. DESANGES

D13. DAR BEL OUAR (voir Enfida)

L'une des plus importantes nécropoles mégalithiques de l'Enfida* (Tunisie orientale). En 1875, Rebatel et Tirant décrivaient cette nécropole et y dénombreaient 250 à 300 dolmens « en parfait état de conservation ». En 1881, plusieurs de ces monuments furent fouillés par le capitaine Bordier ; l'année suivante l'aide-major Chopinet visite à son tour cette nécropole qu'il décrit sous le nom d'Enfida. Cette dénomination est insuffisante car elle s'applique, en fait, à toute la région bordée par la courbe sud du golfe de Hamamet et dont Dar bel Ouar est approximativement le centre. Il faut dire que l'imprécision toponymique est grande : Dar bel Ouar (orthographié parfois Dar Bellouar) est aussi appelé Bordj Bel Ouar, Menzel Bel Ouar et même Hadjar bel Ouar. C'est ce dernier nom que connaissent Cagnat en 1885 et Hamy en 1904. La description la plus complète est donnée par le Dr Hamy, qui fut le seul auteur à avoir séjourné dans la région, encore n'y resta-t-il qu'une dizaine de jours.

Les dolmens de l'Enfida appartiennent au type des dolmens* littoraux du Maghreb, c'est dire qu'ils possèdent une enceinte circulaire faite généralement d'une seule rangée de pierres et un couloir à ciel ouvert. La chambre et parfois le couloir peuvent être dallés. Le Dr Hamy précise que les dolmens encore debout ont un orthostate monolithique sur trois côtés de la chambre ; le quatrième, qui est à l'est, est aujourd'hui béant mais à l'origine, ce côté était constitué d'un muret en pierres sèches. Le couloir aboutit à cette ouverture de la chambre, il est le plus souvent perpendiculaire à ce petit côté, mais il peut être plus ou moins oblique lorsque le monument réunit dans la même enceinte plusieurs chambres qui conservent chacune leur couloir. Le cercle de pierres est plus ou moins régulier suivant la qualité ou la taille des blocs utilisés.



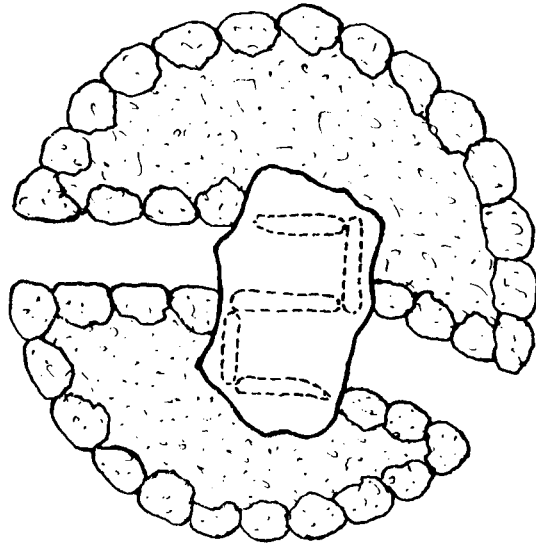
Dolmen multiple de Dar Bel Ouar, aujourd'hui complètement détruit
(Photo E.-G. Gobert, vers 1950)

Comme dans les autres nécropoles de l'Enfida, d'autres types de tombes peuvent être associés aux dolmens, ce sont principalement des bazinas*, les unes cylindro-tronconiques surbaissées, les autres à degrés de très faible hauteur. Elles ont entre 7 et 8 m de diamètre, ce qui est aussi celui des enceintes des dolmens. Certaines bazinas ont leur chambre complètement enterrée, le couloir est alors en pente, voire remplacé par un véritable escalier.

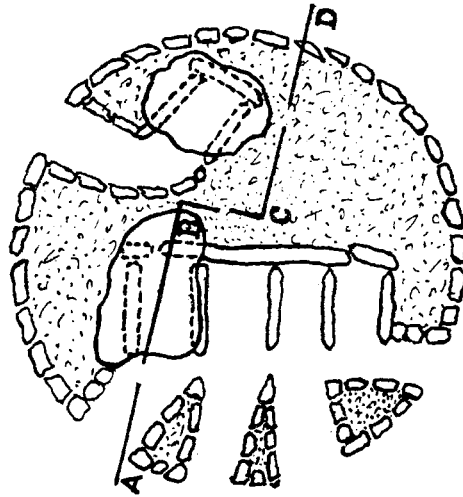
Ces monuments si nombreux n'ont livré aux fouilleurs qu'un mobilier misérable : une demi-douzaine de vases modelés et mal cuits, dont un gobelet à anse, forme plutôt archaïque dans la céramique protohistorique du Maghreb. Les ossements découverts dans ces tombes mégalithiques n'ont pu être conservés mais on a pu reconnaître que les corps avaient été déposés en décubitus latéral fléchi ; constatation qui depuis a été confirmée dans les autres sépultures protohistoriques de l'ensemble du Sahel. Les Libyens restaient encore fidèles à cette position à la fin des temps puniques.

L'estimation du nombre des monuments constituant la nécropole de Dar bel Ouar est sujette à des variations considérables. Pour Rebatel et Tirant, il y aurait eu 250 à 300 dolmens dans la nécropole, en 1875 ; Chopinet en compte une centaine encore debout en 1882, mais il estime à 3 000 le nombre des dolmens ruinés ; deux ans plus tard, Cagnat parlait encore d'un « immense champ de dolmens sur un espace d'un kilomètre carré au moins » ; en 1886, Rouire attribuait à la nécropole 800 monuments occupant une aire de 250 ha.

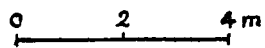
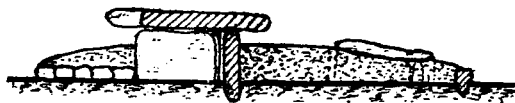
Quelque soit le nombre exact de monuments, il est sûr que la nécropole de Dar bel Ouar comptait parmi les plus importantes de l'Afrique du Nord or il n'en reste plus aujourd'hui que quelques dalles éparses et un seul dolmen ruiné à Dar bel Ouar même, village de création récente dont la construction s'est faite aux dépens de la nécropole mégalithique dans l'indifférence générale. Les rédacteurs de la feuille de Sousse de l'Atlas préhistorique de Tunisie n'ont pu, ces dernières années, que constater les dégâts irrémédiables. La destruction totale de la nécropole de Dar



Dolmen double opposé d'Henchir el-hadjar, d'après Hamy



Dolmen multiple d'Henchir el-hadjar, d'après Hamy



2226 / *Dar bel Ouar*

bel Ouar, ainsi que de la plupart des tombes mégalithiques de l'Enfida, est incontestablement un désastre archéologique.

BIBLIOGRAPHIE

REBATEL et TIRANT, « Voyage dans la régence de Tunisie », *Le Tour du Monde*, 1^{er} semestre 1875, p. 318.

CHOPINET Dr., « Une colonne dans l'Enfida de Tunisie », *Bull. de la Soc. de Géogr. de Toulouse*, n° 7, 1882, p. 212-213.

CAGNAT R., « Rapport sur une mission en Tunisie », *Archives des Missions*, 3^e série, t. XI, 1885, p. 35-37.

ROUIRE Dr., « Notes sur les dolmens de l'Enfida », *Rev. d'Ethnogr.* t. V, 1886, p. 441-448.

HAMY M.T., « Cités et nécropoles berbères de l'Enfida », *Bull. de Géogr. hist. et descript.*, n° 1, 1904, p. 33-68.

DEYROLLE Dr., « Note sur les dolmens de Dar Bel Ouar et leur mobilier funéraire », *Bull. de la soc. archéol. de Sousse*, 1908, p. 60-61.

Atlas préhistorique de la Tunisie. Feuille de Sousse, n° 8 Dar Bel Ouar. Ecole franç. de Rome et INAA de Tunis. Rome 1992.

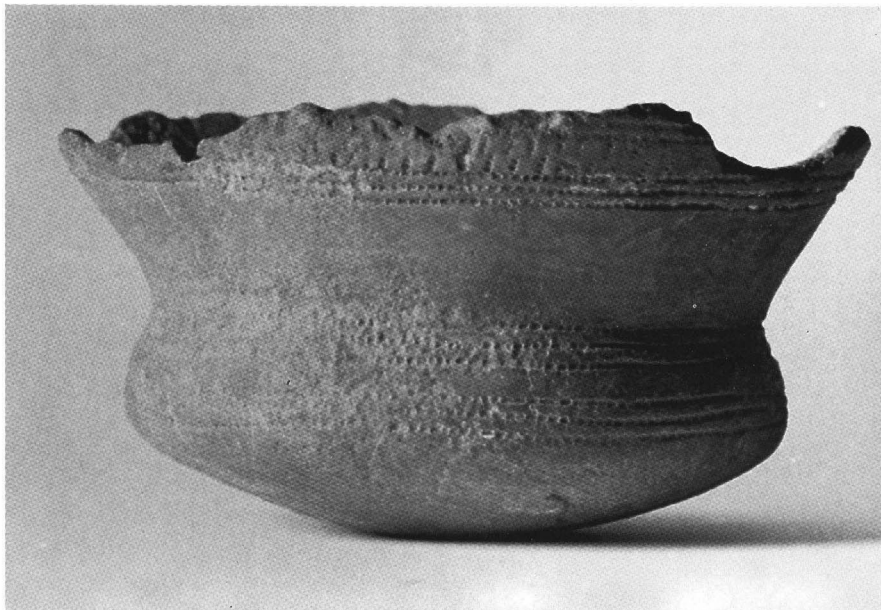
G. CAMPS

D14. DAR ES-SOLTANE

Important site préhistorique du Maroc, proche de Rabat, comptant plusieurs gisements.

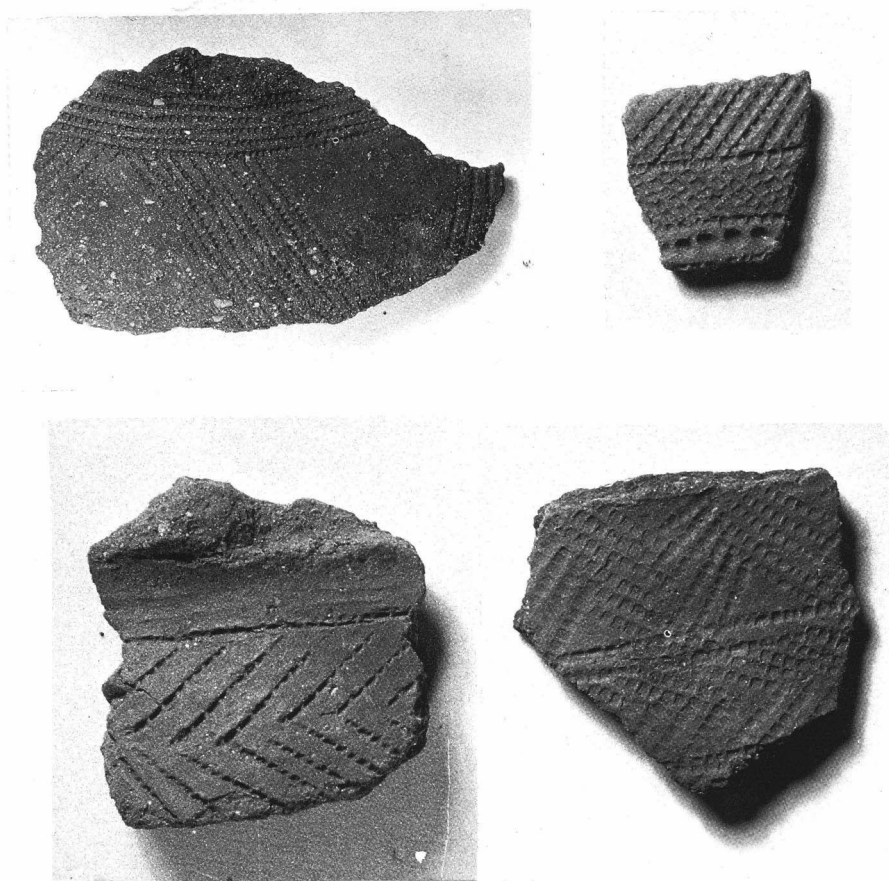
Grotte I

Elle est située à 600 m de l'ancien pavillon d'été du Sultan, à 300 m du rivage actuel. Cette grotte, qui s'ouvre dans une falaise morte, fut fouillée en 1937 et 1938 par A. Ruhlmann. L'entrée était occupée par un amas coquillier et la cavité était comblée jusqu'au plafond en grès dunaire. A. Ruhlmann y distingua 13 niveaux



Jatte campaniforme de Dar es-Soltane (Photo Kostomaroff)

dans lesquels il voyait la succession d'un Atérien inférieur, d'un Atérien récent, d'un « Moustérien décadent » et des industries récentes qualifiées de Néolithique ancien auxquelles succédait une couche supérieure renfermant des documents d'âge historique (romain et arabe). Cette stratigraphie suscita une abondante littérature et de multiples discussions non dépourvues de polémique. Le remplissage de la grotte s'est effectué dans la deuxième partie du dernier pluvial et avant l'Ouljien. Cette sédimentation fut appelée Soltanien et remplaça le Grimaldien dans la classification du Quaternaire marocain.



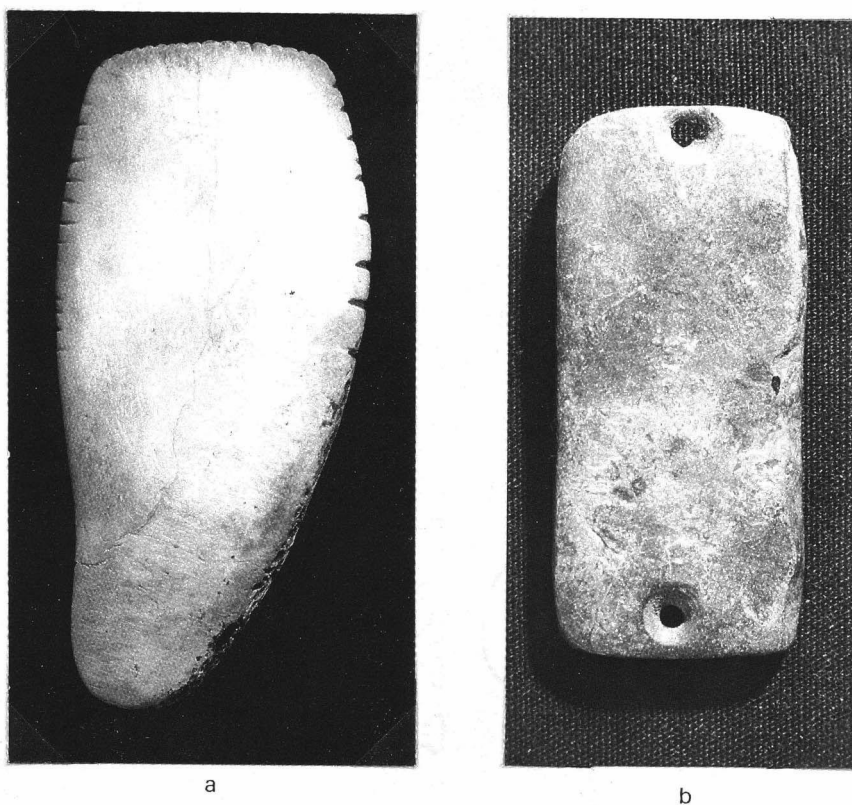
Tessons décorés au peigne de tradition campaniforme de Dar es-Soltane
(Photo Kostomaroff)

L'industrie lithique, les objets en os, la poterie, la faune et des restes humains ont été trouvés en abondance dans ce gisement. La couche A est d'âge historique (monnaie d'Hadrien, monnaie arabe, bracelet de bronze) ; la couche B est un amas coquillier épais de 1,60 m ; Ruhlman l'attribua au Néolithique ancien, en fait, il s'agit d'un Chalcolithique affirmé offrant de nombreux tessons campaniformes décorés au peigne et un vase entier à col en pavillon très proche des produits du Guadalquivir et du Portugal. Parmi les instruments en os, il fut trouvé une spatule à bords dentés qui servit à décorer la poterie par impression. Un brassard d'archer, en pierre, confirme l'appartenance de cette industrie au Campaniforme. La couche

C1 immédiatement sous-jacente au niveau chalcolithique fut attribuée par A. Ruhlmann à un « *Moustérien décadent* ». Le débitage d'éclats grossiers ne présente aucun caractère précis qui puisse appuyer cette attribution. Les uns y virent une industrie épipaléolithique, les autres (M. Antoine, J. Roche) un faciès du Néolithique ancien. En fait aucun caractère néolithique ne fut jamais reconnu dans cette industrie.

Le niveau C2, caractérisé par une pointe marocaine, des pièces foliacées bifaciales et un débitage levallois appartient à un Atérien évolué sinon final. Une mesure du C 14 indique que cette couche est antérieure à 27 000 ans. L'Atérien était déjà présent dans la couche 1, antérieure à 30 000 ans, l'industrie de débitage levallois est un Atérien à indice laminaire important, à pointes pédonculées abondantes et qui possède aussi des pièces foliacées à retouches bifaciales.

G. SOUVILLE



Spatule dentée en os (ayant pu servir de peigne de potier) et « brassard d'archer » en schiste de Dar es-Soltane

Les hommes de Dar es-Soltane

La grotte I livra des restes humains dans les couches C1 et B. La couche C1, du prétendu « *Moustérien décadent* », livra les restes de deux individus, un enfant d'une dizaine d'années et un adulte âgé de moins de 30 ans, dont le crâne assez bien conservé présente les caractères habituels du type de Mechta el-Arbi*. La couche B (Chalcolithique) a livré les restes d'au moins quatre individus plus graciles, appartenant, du moins certains d'entre eux, au type proto-méditerranéen.

Plus intéressantes furent les découvertes faites en 1975 par A. Débenath dans le

gisement voisin, la Grotte 2, située à 200 m de la première. Il y releva une stratigraphie comparable à celle de la Grotte 1 et recueillit dans la couche brun-rouge « soltaniennne » de nombreux restes humains dont un crâne incomplet (Dar es-Soltane 5) mais à face partiellement conservée et permettant de nombreuses mesures et comparaisons. Cet homme adulte (mort à plus de 50 ans à en juger le degré de synostose des sutures), est incontestablement un *Homo sapiens sapiens* et tant morphologiquement que métriquement, rien ne s'oppose à voir dans ce fossile un ancêtre possible des Ibéromaurusiens, c'est-à-dire des Hommes de Mechta el-Arbi, dont il ne diffère que par l'accentuation de certains caractères (dimensions transversales, arcades sourcilières) et un aspect plus archaïque, plus robuste. Par sa position stratigraphique dans la couche brun-rouge (soltaniennne), l'Homme de Dar es-Soltane 5 est le représentant du type humain de l'Atérien, dans une position intermédiaire entre l'Homme du Djebel Irhoud qui est moustérien et l'Homme de Mechta el-Arbi qui apparaît à l'Ibéromaurusien.

D. FEREMBACH

BIBLIOGRAPHIE

- BALOUT L., *Préhistoire de l'Afrique du Nord. Essai de chronologie*, Paris, A.M.G., 1955.
 DEBENATH A., « Le site de Dar es-Soltane II, à Rabat (Maroc). » *Bull. et Mém. Soc. d'Anthrop. de Paris*, 13^e série, t. 3, 1976 p. 181-182.
 DEBENATH A., RAYNAL J., TEXIER J.P., « Position stratigraphique des restes humains paléolithiques marocains sur la base des travaux récents », *Comptes rendus de l'Acad. des Sciences*, t. 294, série 2, 1982, p. 1247-1250.
 FEREMBACH D., « Les restes humains de la grotte Dar es-Soltane 2 (Maroc), Campagne 1975, » *Bull et Mém. Soc. d'Anthrop. de Paris*, 13^e série, t. 3, 1976, p. 183-193.
 ROCHE J., « Etude de l'industrie de la grotte de Dar-es-Soltan », *Bull. d'Archéol. marocaine*, t. 1, 1956, p. 93-118.
 RUHLMANN A., *La grotte préhistorique de Dar es-Soltan*. Coll. Hespéris, Larose, Paris, 1921.
 SOUVILLE G. *Atlas préhistorique du Maroc atlantique*, Paris CNRS, 1973.

D15. DARA ou DARAT

Cet hydronyme apparaît sous la forme Darat (Pline l'Ancien, V, 9, d'après Polybe), Daras (gén. Darados) (Ptol., IV, 6, 2, Müller p. 731 ; 6, 3, p. 735 ; 6,4, p. 741) et Dara (Orose, *Hist.*, I, 2, 31). Il est possible que, dès l'origine, il ait existé une forme Dara et une forme Darat(h), cf. L. Galand, « T(h) in Libyan and Canarian Places-Names », dans *Almogaren*, XX/1, 1989, p. 36-37.

Selon Pline l'Ancien (*ibid.*), il y avait des crocodiles (varans?) dans le fleuve Darat, situé pour qui vient de *Lixus* (Larache) au-delà du fleuve Masath* (oued Massa). Ptolémée (IV, 6, 2), qui mentionne le fleuve en Libye Intérieure (donc en dehors de la Tingitane), en situe l'embouchure au sud de celle du Massa, confirmant ainsi le témoignage de Polybe transmis par Pline. Il donne à cette embouchure à peu près la même latitude qu'aux îles septentrionales de l'archipel des Bienheureux, nos Canaries (cf. Ptol., IV, 6, 14, p. 754), ce qui est correct. Par ailleurs (IV, 6, 3), le géographe alexandrin fait naître le Daras dans le mont Kaphas. Quant à Orose (*loc. cit.*), il prétend, au début du v^e siècle, que « les barbares » appellent Dara, près de sa source, un grand fleuve qui « engendre tous les monstres du Nil ». Tous ses autres voisins, ajoute-t-il, le nomment Nuhul (sans doute l'oued Noul ou Noun*). On rapproche souvent le témoignage d'Orose d'un texte très antérieur (époque d'Auguste) de Vitruve (VIII, 2, 6). Celui-ci, en effet, situe dans l'Atlas l'origine d'un fleuve Dyris qui serait le haut cours d'un système nilotique fantaisiste. Mais il paraît difficile d'identifier le Dyris, qui semble porter le nom indigène de l'Atlas (cf. Strab., XVII, 3, 2, C. 825 ; Pline, V, 13), avec le Dara(t).

Grâce à la persistance de l'hydronyme, l'oued Draa est le fleuve le plus

méridional de l'Afrique atlantique dont la connaissance par les Grecs et les Romains est assurée.

J. DESANGES

D16. DARADAE / DARAT(H)ITAE

Pline l'Ancien (V, 10), d'après la relation du périple de Polybe, situe sur le rivage de l'Atlantique, après les Ethiopiens Perorsi* pour qui vient du détroit de Gadès (détroit de Gibraltar), des Ethiopiens Darathitae (ou Daratitae). Leur nom étant formé sur celui du Dara(t)* (oued Draa), ils devaient être établis au voisinage de l'embouchure de ce fleuve. Ptolémée (IV, 6, 5, Müller, p. 743-744) mentionne, parmi les très grands peuples qui habitent la Libye déserte, celui des Daradae qui occupe « les abords maritimes du fleuve homonyme ». Il les cite encore (IV, 6, 6, p. 745) comme des voisins des Mandori*, dont le nom peut être rapproché de celui du Mont Mandron (*ibid.* et IV, 6, 3, p. 735). Il en fait enfin état (IV, 7, 10, p. 785), de façon beaucoup plus vague, à partir de l'Ethiopie subégyptienne, loin vers l'ouest par delà un désert de sables arides, et après les Trallêtae*. On remarquera que les Perorsi et les Daradae de Pline l'Ancien, qualifiés d'Ethiopiens les uns et les autres, sont des riverains de la mer, alors que les Pharusii* et les Gétules Darae* sont situés par le Naturaliste à l'intérieur des terres.

J. DESANGES

D17. DARAE

Les Gétules Darae sont mentionnés par Pline l'Ancien (V, 10) dans sa relation du périple de Polybe. Mais il n'est pas certain que ce dernier ait fait lui-même état de cette tribu située à l'intérieur des terres. Le texte de Pline donne les Darae pour des voisins des Pharusii*, localisés « derrière » les Perorsi*, c'est-à-dire en arrière de ceux-ci par rapport au rivage. Les données sur les peuples de l'intérieur pourraient provenir d'Agrippa, le gendre d'Auguste, qui avait dû recueillir et compléter le témoignage de Polybe, peut-être avec le concours de Juba II. Etablis en amont d'autres riverains du Dara(t), à savoir les Ethiopiens Darathitae*, les Darae devaient border le Moyen et sans doute le Haut Draa.

J. DESANGES

D18. DARBOUKA (Derbouka / Darabouqqah)

Instrument de musique à percussion manuelle fait d'un cylindre de terre cuite de forme évasée mais sans fond. Une membrane est collée et maintenue par des lacets de cuir sur l'orifice le plus large. Au Maghreb et au Sahara cette membrane est faite d'une peau de chèvre, en Egypte on emploie une peau de poisson.

Les darboukas ont des dimensions variables. Les plus communes sont tenus, par les musiciens debout, sous l'aisselle. « Le jeu se fait des deux mains alternant, la main droite frappant à plat, soit au milieu soit sur le bord de la membrane, la main gauche uniquement sur le bord. Il est surprenant de constater que, dans la couleur sonore, grande est la différence entre ces deux façons de battre. Cette différence, outre les diverses possibilités de résonance, ainsi que la répétition logique des coups à plat entre main droite et main gauche, ouvre un très large champ à des motifs rythmiques variés, même lorsque le mètre des différents battements demeure constant » (L. Barbès, 1960-1961).

Au Maroc, en pays chleuh, on appelle *tarija* de petites darboukas.



Darbouka (Dessin de V. Lelièvre)

Des darboukas plus grosses sont portées en bandoulière par devant. C'est le cas au Touat où les membres de la confrérie de Moulay Taïeb jouent de cette *akellal*, tandis que les femmes portent sur l'épaule une petite darbouka qu'elles appellent *abeka*. Mais on peut aussi jouer de la darbouka assis, l'instrument reposant sur une cuisse.

La darbouka est partout très appréciée, au Maghreb comme au Machrek. Cet instrument intervient dans les orchestres citadins aussi bien que dans les fêtes populaires et dans les formations rustiques. L'origine du nom demeure inconnue, comme celle de l'instrument qui doit être aussi ancienne que la poterie.

BIBLIOGRAPHIE

- BARTOK B. et BARBES L., « Musique populaire à Biskra », *Annales de l'Institut d'Etudes orientales Ager*, t. 18-19, 1960-1961, p. 301-336.
 FARMER G.M., « Darabukka », *Encyclop. de l'Islam*, 2^e édition, p. 139.
 HICKMANN H., « La daraboukkah ». *Bull. de l'Institut d'Egypte*, t. XXXIII, 1953, p. 229-245.
 LELIÈVRE V., *Danse du Maghreb, d'une rive à l'autre*, Paris, Karthala, 1987.
 MARCAIS W., « Darbukka », *Encyclop. de l'Islam*, 1^{re} édition, p. 946.
 REVAULT J., « Notes sur les instruments traditionnels de musique populaire dans le sud tunisien », *VI^e congr. intern. des sciences anthrop.* Paris, t. II, 1960.

EL BRIGA

D19 DARGĪNĪ (al-)

Abū 'l'Abbās Aḥmad b. Sa'īd b. Sulaymān b. 'Alī b. Yaḥlaf al-Darġīnī d'une famille pieuse ibādite-berbère originaire du Ġabal Nafūsa (Tripolitaine) ; dans ses ancêtres on compte plus d'un ṣayḥ ou 'azzābī fort vénéré. Son père, Sa'īd b.

Sulaymân quitta Karûma et s'établit très jeune à Darġin, dans le Bilâd al-Ġarîd (Djerid) où il suivit les leçons du šayḥ Maymûn b. Aḥmad al-Mazâtî ; c'est à cette localité qu'il doit sa *nisba*. Traditionniste éminent et poète à ses heures, il communiqua à son fils un certain nombre de traditions que celui-ci consigna dans ses *Ṭabaqât*.

Abû 'l'Abbâs Aḥmad b. Sa'îd al-Darġinî naquit probablement à Darġin al-suffâ mais la date de sa naissance ainsi que celle de sa mort nous échappent complètement. Par contre, on sait qu'il a vécu au VII^e siècle de l'hégire et la date de son décès se situe dans la seconde moitié de ce siècle.

Vers 616 H./1219-20 il se rendit à Warġlân (Ouargla) où il passa deux années à étudier auprès des šayḥ-s de cette ville, après quoi il retourna dans le Bilâd al-Ġarîd. Nous le retrouvons en 633 H./1235-36 dans le Tuzar où il continuait ses travaux. A un âge avancé, il s'installe à Ġarba (Djerba) jouissant d'une grande notoriété auprès des 'azzâba de cette île, particulièrement apprécié pour sa grande et fine connaissance de la langue arabe, de la littérature, de l'histoire et de la jurisprudence.

Poète très considéré, à l'instar de son père et de son grand-père, il fut l'auteur d'un *diwân* et de lettres en vers, ouvrages probablement perdus. Il fut aussi juriste et a traité de questions sur les partages de successions, travaux utilisés par Abû Tâhir Isma'îl Ġaṭâli dans son *Kitâb fi'l-Ḥisâb wa Qism al-Farâ'id*. Abû al-'Abbâs Sa'îd est surtout connu comme un éminent historien et biographe dont l'œuvre s'intitule *Kitâb Ṭabaqât al-Mašâyih*, ouvrage composé de deux tomes, rédigé aux alentours de 670 H./1273. La première partie traite de la genèse et de l'histoire de la doctrine ibâdite, de la pénétration de celle-ci au Maghreb et de la dynastie des Rostémides ; son contenu ne diffère pas du premier volume de l'ouvrage d'Abû Zakariyyâ' Yaḥyâ b. Abî Bakr al-Warġlânî. Quant à la seconde partie, la plus intéressante, elle contient un grand nombre de biographies très détaillées de docteurs et personnages ibâdites illustres. L'originalité de cette œuvre est aussi dans le mode de classement des biographies : un personnage donné est rangé dans une *tabâqa* (ou classe) qui lui est propre et chaque classe de savants correspond à une période de 50 ans, ou génération humaine (*ġil*).

Avant Dargîni, c'est Abû 'Ammâr 'Abd al-Kâfi al-Warġlânî, savant ibâdite du VI^e/XII^e siècle qui a établi une nomenclature chronologique de sayḥ-s ibâdites. C'est cette liste qui a servi de base à Darġinî qui, pour chaque nom, a rédigé un article biographique. Sur la genèse de cet ouvrage, A. de C. Motylinski (1885, p. 39) cite ce passage du *Gawâhir al-Muntaqât* d'Abu al-Qâsim al-Barrâdi : « Al-Ḥâġġ 'Aysâ b. Zakariyyâ' venait d'arriver d'Oman (...). Ses frères d'Orient lui avaient demandé de leur envoyer un ouvrage contenant les biographies des premiers frères et retraçant les vertus des ancêtres de l'Occident. Al-Ḥâġġ 'Aysâ consulta les savants 'azzâba qui se trouvaient alors à Djerba et leur exposa la demande faite. On songea au livre d'Abû Zakariyyâ', mais on reconnut qu'il n'était pas assez complet (...). On songea donc à composer un ouvrage rappelant l'histoire des Rostémides et les vertus des anciens docteurs et l'on reconnut que personne n'était plus propre qu'Abû 'l'Abbâs à remplir dignement cette tâche. »

Hormis les quatre premières classes qui contiennent dans l'œuvre de Darġinî des biographies de docteurs ibâdites moyen-orientaux (où l'auteur a puisé aux sources très anciennes), les huit *tabâqat* suivantes ne prennent en compte que les personnages ibâdites du Maghreb. Parmi les sources maghrébines dont le nombre est important, utilisées dans la composition de la seconde partie, on peut citer les œuvres historiques et biographiques d'Abû Zakariyyâ' Yaḥyâ b. Abî Bakr al-Warġlânî et d'Abû l'Rabî' Sulaymân b. 'Abd al-Salâm al-Wisyânî. L'auteur des *Ṭabaqât* tout au long de son texte nous transmet plusieurs documents, antérieurs à son époque, qui offrent un grand intérêt historique, tels que la liste chronologique des sayḥ-s ibâdites d'Abû 'Ammâr 'Abd al-Kâfi al-Warġlânî (publiée en français par

Lewicki, 1936 : Appendice II, pp. 170-172), le règlement de la constitution de la halqa d'Abû 'Abd Allah Muḥammad b. Bakr al-Nafûsî, la huṭba du chef ibâdite oriental Abû Ḥamza al-Ŝârî à Médine, la *risâla*-crédo d'Abû Şufyân Maḥbûb b. Raḥîl et enfin la Qasîda sur la mort d'Abû Sulaymân Ayyûb b. Isma'îl.

Curieux destin que celui du *Kitâb Ṭabaqât al-mašâyiḥ* ! Pendant longtemps, il n'y a pas eu de publication de cette œuvre malgré son importance indéniable. Signalée pour la première fois par Emile Masqueray, lors de sa mission du Mزاب (1878), elle a été partiellement étudiée par Motylinski (1885, p. 40-43) qui en a donné la table des matières concernant le premier volume. Ce n'est que vers les années 20 de ce siècle que l'arabisant polonais Z. Smogorzewski, après son immense collecte de manuscrits ibâdites, a travaillé à une édition critique du *K. Ṭabaqât* (M. Mercier, p. 22) mais celle-ci n'a jamais vu le jour. Seule compensation : son élève et disciple, T. Lewicki (1936) a étudié cette œuvre d'une manière complète. Il faut attendre l'année 1974 pour que celle-ci soit imprimée, à partir d'une copie manuscrite du Mزاب, sous le titre : *Kitâb Ṭabaqât al-mašâyiḥ bi l'Maġrib* (Alger-Constantine, 546 p.) sous la responsabilité scientifique d'Ibrâhîm Ṭallây.

BIBLIOGRAPHIE

- FEKHAR B., *Les communautés ibâdites d'Afrique du Nord depuis les Fatimides*, thèse de doctorat ès lettres (dir. Cl. Cahen), Paris, Sorbonne, 1971.
- LE TOURNEAU R., La « Chronique » d'Abû Zakariyyâ' al-Wargalâmi, *Rev. afric.* t. CIV, 1960, p. 99-176 et t. CV, 1961, pp. 117-176.
- LEWICKI T., « Notice sur la chronique ibâdite d'Ad-Darġinî », *Rocznik Orientalistyczny*, t. XI, 1936, pp. 146-172, Lwow.
- Ibid.* « Les historiens, biographes et traditionnistes ibâdites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e siècle », *Folia Orientalia*, t. III, 1961, pp. 1-134, Krakow.
- MASQUERAY E., *Chroniques d'Abou Zakaria*, Alger, 1878.
- MERCIER M., *Le Waaf ibadhite et ses applications au Mزاب*, Alger, 1927.
- MOTYLINSKI A. de C., « Bibliographie du Mزاب. Les livres de la secte abadhite », *Bulletin de correspondance africaine*, t. III, 1885, pp. 15-72, Alger.
- OULD-BRAHAM O., « Emile Masqueray au Mزاب. A la recherche de livres ibâdites », *Etudes et Documents Berbères*, 9, 1992, pp.5-35, Paris.

O. OULD-BRAHAM

D20. DASIBARI

Le *Dasibari flumen* est cité par Pline l'Ancien (V, 37) à propos du triomphe *ex Africa* de Cornelius Balbus (27 mars 19 av. J.-C.) qui faisait suite à ses campagnes de 21-20 av. J.-C. Dans le défilé, le nom de ce fleuve figurait sur une pancarte qui suivait celle de la ville de Pege et précédait une « série de villes » de localisation difficile (Baracum = Brak?) ou impossible (Halasit, Galsa, etc.).

H. Lhote, au prix de rapprochements aventureux, avait proposé de rétablir l'itinéraire suivi par Cornelius Balbus à la tête des colonnes de légionnaires. Il lui fait traverser successivement le pays des Garamantes, le Tassili n'Ajjer (Alesi serait Illezi ex Fort-Flatters), le massif de l'Ahaggar (Balsa serait Abalessa) pour atteindre enfin le Niger, cité sous le nom de Dasibari. H. Lhote proposait, en effet, une étymologie songhaï de cet hydronyme qui devrait être lu « Da-isa-Bari », c'est-à-dire le grand (bari) fleuve (isa) des Da, les Da étant le nom ancien des Songhaïs. Ainsi, à suivre H. Lhote, les légionnaires romains auraient, sous la conduite de Cornelius Balbus ou d'un de ses légats, en quelques mois traversé le désert du Nord au Sud et atteint le Niger. On pourrait s'étonner que Pline, qui consacre plusieurs lignes au triomphe remporté par le Proconsul et insiste sur le caractère exceptionnel de ce triomphe accordé à un provincial, n'ait pas davantage mis en valeur l'exploit réalisé en un si court espace de temps, alors que la durée du proconsulat ne dépassait pas

un an à l'époque. En fait Pline ne mentionne sûrement que des villes des Garamantes (Garama, Cidamus, Thelge, Dedris) et d'autres situées en Phazanie, dans le sud tunisien (Rapsa = Capsa,) et au sud de l'Aurès (Viscera = Biskra, Thabudeos, Gemella, Tuben = Tobna).

Dès 1957, J. Desanges dénonçait la fragilité des rapprochements toponymiques sahariens proposés par H. Lhote et quelques années plus tard il revenait sur la question en s'appuyant sur des données de Pline lui-même sur la « largeur » de l'Afrique habitée ; grâce aux notes d'Agrippa, le Naturaliste corrigeait une précédente évaluation de cette « largeur » qui de 250 miles était portée à 910 miles soit un peu plus de 1 350 km, telle paraît être la distance maximum parcourue par les troupes du proconsul dans une direction approximativement fixée au sud... elles étaient encore fort loin d'atteindre le Niger.

Quant à l'étymologie songhaï, malgré son aspect brillant, elle reposait en premier lieu sur l'hypothèse que le songhaï était déjà parlé sur les bords du Niger au tout début de notre ère, ce qui n'est pas démontré. J. Desanges, en second lieu, dénonçait la fragilité des rapprochements toponymiques proposés par H. Lhote dans le Sahara central et rappelait à propos du Dasibari, la fréquence des désinences en « bar », « bari » dans le Nord de l'Afrique antique ; elles apparaissent dans des noms de villes : Tillibari, Thibari, Aunobari, Zucchabar, aussi bien que de fleuves : Vabar, Nabar. Il serait tentant, aussi, de rapprocher ces noms des nombreux « bure » de la toponymie africaine.

Le Dasibari, fleuve dont le nom figurait dans le triomphe de Cornelius Balbus, ne peut être le Niger ; son cours devait traverser l'une des régions parcourues lors des campagnes de 21-20 av. J.-C., soit la Phazanie, soit le pays des Garamantes, soit les steppes gétules entre le Djérid et le sud de l'Aurès.

BIBLIOGRAPHIE

- AYOUB M.S., « The campaign of Cornelius Balbus », *Libya in History*, Benghazi, 1971, 2^e partie, p. 224.
- DESANGES J., « Le triomphe de Cornelius Balbus (19 av. J.-C.) » *Revue africaine*, t. CI, 1957, p. 5-43.
- DESANGES J., *Recherches sur l'activité des Méditerranéens aux confins de l'Afrique (VI^e siècle avant J.-C. - IV^e siècle après J.-C.)* Coll. de l'école française de Rome, n° 38, 1978, p. 189-195.
- LHOTE H., « L'expédition de Cornelius Balbus au Sahara en 19 avant J.-C., d'après le texte de Pline », *Revue africaine*, t. XCVIII, 1957, p. 41-81.
- PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle*, Livre V, 1-46, texte établi, traduit et commenté par J. Desanges, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 62-63 et 386-410.
- ROMANELLI P., « Note storico-geografiche relative all'Africa al tempo di Augusto. I-I luoghi della campagna di L. Cornelio Balbo », *Rendiconti dell'Accademia dei Lincei*, t. CCCXLVII, série VIII, vol. V, 1950, p. 476.
- ROMANELLI P., « La campagna di Cornelio Balbo sul Sud Africano. Nuove osservazioni », *Mélanges offerts à Léopold Sédar Senghor*, Dakar, 1977, p. 429-438.

G. CAMPS

D21. DATTES / DATTIERS

« Le palmier est un arbre monumental, puissant, royal ; il a en partage la force, la majesté et l'élégance parfaite ; sa tige isolée remplit un cadre de plusieurs lieues et peuple une solitude. » Ainsi s'exprimait L. Lehureau dans les premières lignes d'un ouvrage consacré au palmier-dattier du Sahara algérien. Cette phrase, peut-être trop enthousiaste, révèle combien le palmier-dattier, l'arbre de l'oasis, a exercé tant auprès des autochtones que des touristes ou fonctionnaires des temps coloniaux une attirance quasi idolâtre. Dans l'imaginaire du voyageur ou de l'émigré, le dattier est inséparable du mystère bruissant de l'oasis qui n'existe

que par lui... On surprendrait bien des Européens et bien des Maghrébins du Tell en leur affirmant qu'il peut exister des oasis sans palmier (il est vrai qu'on parle alors plutôt de jardins ou de centre de culture) et que cet arbre dactylifère n'est pas pansaharien. Il n'est vraiment prospère et productif que dans une large bande de territoires du Sahara septentrional, le Blad ed-djerid (le pays des palmes) ; ailleurs, dans le désert, il ne donne pas des produits de même qualité ni en quantité comparable ; au sud, domine et fructifie un autre palmier d'un genre différent, le palmier doum* qui est un *Chamerops* et non un *Phoenix*. Mais le palmier-dattier n'en est pas moins l'arbre roi du Désert et l'homme, dans sa reconnaissance, admet qu'il a une origine divine particulière puisqu'Allah le tira des débris d'argile dont il venait de modeler Adam, donnant ainsi au dattier une place prééminente dans la Création.

Le Blad ed-djerid

Le palmier-dattier pousse dans un immense territoire qui s'étend du Maroc au plateau iranien mais les principales régions de production sont le sud de l'Irak et le Bas Sahara algéro-tunisien. Au Maghreb, la zone de prédilection du palmier-dattier est limitée au nord par l'Atlas saharien, par l'Aurès, et par les monts de Gafsa en Tunisie, par le Haut-Atlas au Maroc. Cette zone qui suit à peu près le 30° parallèle, émet des ramifications vers le sud en empruntant les grandes « vallées » et aires d'épanchement dont les axes sont grossièrement orientés nord-sud comme l'oued Rhir et la Saoura en Algérie, l'oued Ziz au Maroc. Dans tout le Blad ed-djerid, le palmier-dattier peut pousser et produire, encore faut-il qu'il soit suffisamment arrosé, aussi le Blad ed-djerid potentiel n'est-il, en fait, qu'un semis d'oasis ne couvrant qu'une infime partie de la région sur laquelle règnent les conditions climatiques favorables. Celles-ci sont essentiellement commandées par les températures : ainsi la variété de dattes la plus prisée et qui est presque entièrement réservée à l'exportation en Europe et dans les grandes villes du Tell, la Deglet en-nour, exige des températures voisines de 30° pendant les six mois que dure la maturation du régime. Le dattier a besoin également d'un air sec et fuit les vents humides atlantiques. C'est ainsi que les palmeraies de Gabès et de Djerba sont productrices alors que le littoral marocain, même au sud du Dra, à une latitude nettement plus méridionale, ne possède aucune véritable palmeraie.

Le Nefzawa

La zone la plus importante par le nombre d'arbres, la qualité des produits et le soin apporté à cette culture par une population assez dense, est incontestablement la région qui s'étend de part et d'autre de la frontière algéro-tunisienne, dans cette partie déprimée que les géographes appellent le Bas-Sahara. En dehors de Djerba, dont la culture du palmier, comme toutes les autres, a décliné depuis le développement du tourisme de masse, les oasis les plus orientales sont celles du Nefzawa. Les Nefzawa, Berbères kharédjites qui eurent leur heure de gloire aux VIII^e et IX^e siècles, sont aujourd'hui arabisés ; ils ont laissé leur nom au groupe d'oasis au sud du « chott » Fedjedj. Ces palmeraies sont nées autour de quelque 2 000 sources qui ne suffisent plus à irriguer les 800 000 palmiers. Les foggaras*, appelées ici *khriğa*, sont progressivement abandonnées depuis la réalisation de forages profonds qui font jaillir l'eau de puits artésiens. La production des Deglet en-nour, variété introduite du Djérid au début du siècle, y est aujourd'hui prospère. Les oasis principales sont celle de Douz, la plus méridionale, de Kebili, Djemma et Oued Sennaa, En 1991, l'ensemble du Nefzawa (gouvernorat de Kebili) a produit 27 000 tonnes de Deglet en-nour et 11 000 tonnes de dattes communes.

Le Djérid

Sur les bords septentrionaux de l'immense sebkha appelée « chott » Djérid, les oasis de Nefta, Tozeur, El Oudiane, El Hamar comptent largement un million de palmiers dont un peu moins du tiers produisent des Deglet en nour (17 500 tonnes en 1991). Ces palmeraies, très denses, ne couvrent cependant que 2 400 ha, elles sont arrosées par des puits artésiens à débit important qui alimentent de grosses séguias*, celles-ci en certains endroits prennent l'aspect de véritables oueds. Les constructions sont en briques crues (*toub*) et Tozeur possède des maisons dont la façade est ornée de reliefs géométriques déterminés par des briques saillantes.

Le Souf

De l'autre côté de la frontière algérienne, le Souf possède un demi-million de dattiers qui sont cultivés d'une manière originale. Au lieu de faire monter l'eau au niveau du sol, les habitants du Souf ont, en quelque sorte, descendu les arbres à la rencontre de la nappe en creusant dans le sable de l'erg de vastes entonnoirs. Ces entonnoirs d'une profondeur de 15 à 20 m, renferment entre 10 et 50 palmiers qui plongent leurs racines dans la nappe phréatique. L'entretien de ces *ghout* est une tâche comparable au supplice de Sisyphe ; il faut constamment remonter le sable qui s'écoule ou que le vent entraîne au fond du *ghout* ; on tente de le fixer avec des barrières de palmes. Les principaux centres sont El Oued, capitale du Souf, et Guémar, mais la population se répartit en de nombreux villages qui possèdent chacun quelques dizaines de *ghout* donnant au pays une physionomie si particulière.



Palmeraie dans le Souf. Les palmiers plantés au fond des *ghout* sont rapprochés de la nappe phréatique (Photo G. Camps)

L'oued Rhir

Plus à l'ouest, l'oued Rhir, appartient au grand ensemble des régions berbérophones du Sahara septentrional qui comprend, outre le Mزاب, le Touat, et tout le Sud Marocain, alors que les oasis des Zibans, comme le Souf, le Djerid et le Nefzawa, sont arabisés depuis longtemps. L'oued Rhir, qui pas plus que l'oued

Souf n'est un cours d'eau, est le principal producteur de dattes du sud Constantinois, en particulier de la variété Deglet en-nour. L'oued Rhir est la première région mondiale exportatrice de dattes de qualité. Les 40 palmeraies qui s'égrènent du nord au sud, regroupent près d'un million et demi de dattiers dont le quart de Deglet en-nour, la production de cette variété atteint 57 % (en 1970). Dans cette vaste gouttière d'une vingtaine de km de large, l'irrigation est assurée par des puits artésiens qui, aujourd'hui, sont forés jusqu'à la nappe du Continental intercalaire (Albien). Pour éviter la stérilisation par les dépôts de sel, il est nécessaire de drainer en conduisant les eaux par un long canal depuis Touggourt jusqu'au chott Melrhir. L'ensemble de palmeraies le plus important entoure Touggourt, la seule ville de la région avec M'rayer, les autres sont voisines, jusqu'à l'oued Mya, de gros villages dont les maisons sont, comme dans le Djerid, en briques crues.

Les oasis de Ouargla* prolongent vers le sud celles de l'oued Rhir. Elles possèdent une demi-million de dattiers adultes (estimation de 1971) et produisent 50 à 60 000 t de dattes dont un cinquième de Deglet en-nour qui atteignent ici les limites méridionales de leur zone de prédilection. Les oasis de Ouargla bénéficient, comme celles de l'oued Rhir, de forages profonds qui suppléent les vieux puits artésiens ou à balancier. Le développement urbain de Ouargla et la croissance des secteurs secondaire et tertiaire, en relation avec l'exploitation pétrolière et gazière, réduisent l'importance des palmeraies dans l'économie locale.

Les Zibans

A l'extrême nord de la zone dactylifère, s'étendent les riches palmeraies des Zibans, de part et d'autre de Biskra* qui joue le rôle de capitale régionale. Dans la partie occidentale, piémont des monts du Zab, la culture des dattiers bénéficie d'importantes ressources hydrauliques ; dans le Zab oriental (chergui), autour de Sidi Okba, les conditions sont moins favorables ; l'apport en eau est assuré par le seul ruissellement et le pays souffre de crues souvent catastrophiques séparées de longues périodes de sécheresse qu'atténue le barrage de Foum el Gharsa. Les palmeraies les plus importantes se situent dans le Zab gharbi : Biskra, Tolga, Doucen et Ouled Djellal ; c'est, pour l'Algérie la région de plus forte production des Deglet en-nour. Les 750 000 palmiers font vivre une vingtaine de villages alors que le Zab chergui, sur le piémont aurasien, ne possède que 250 000 dattiers.

Le Mzab

Les palmeraies du Mzab ont été qualifiées de « fantaisies de millionnaires » par E. F. Gautier toujours à la recherche de formules frappantes même si elles ne sont pas tout à fait exactes. La création des palmeraies dans la chebka du M'zab a largement précédé l'enrichissement des Mzabites par le commerce de gros et de détail dans les villes du Tell algérien. Il est vrai que la plantation de palmiers peut surprendre dans un pays relativement élevé (700 m), sans sol alluvionnaire et sans eau de surface ou située à une faible profondeur. Il a fallu, ici plus qu'ailleurs, faire montre d'ingéniosité et de persévérance pour créer les conditions favorables qui manquaient au départ. Les puits à traction animale, profonds de 40 à 50 m, les multiples barrages de dérivation et de retenue sur l'oued Mzab et ses modestes affluents, le creusement de kilomètres de séguias ont permis la constitution d'oasis que l'enrichissement des principales familles a transformées en jardins de plaisance où furent édifiées des résidences d'été. Ces jardins aujourd'hui alimentés par des forages profonds dans l'Albien ne comptent pas moins de 230 000 palmiers, ce qui n'empêche pas les Mzabites de Ghardaïa d'importer des dattes.

El Goléa

Logée entre le Baten occidental du Tademait et les premières dunes du Grand Erg occidental, El Goléa est la plus isolée des grandes oasis du Sahara septentrional. L'oued Seggeur occupe, à El Goléa, une vallée de 6 à 10 km de large véritablement minée par des kilomètres de foggaras aujourd'hui en partie abandonnées depuis le forage de puits artésiens profonds. La palmeraie, dominée par l'ancien ksar en ruines aux allures de forteresse, est aujourd'hui conquise par un habitat dispersé, elle comptait vers 1950, quelque 200 000 dattiers répartis sur 800 ha. On y trouve quelques milliers de palmiers Deglet en-nour qui sont les derniers vers le sud.

Le Gourara, le Touat et le Tidikelt

A l'ouest, les palmeraies du Sahara algérien et du Sud marocain ont une importance économique moindre car elles n'alimentent qu'un commerce régional qui ne mobilise que de faibles quantités de dattes, l'essentiel de la production est consommée sur place par les Harratin et le reste vendu aux nomades qui fréquentent régulièrement les oasis. Les palmeraies d'Algérie occidentale constituent un long chapelet d'oasis depuis Figuig la marocaine jusqu'à In Salah. On peut suivre cette « rue de palmiers » sur 1 200 km, le long de la Saoura-oued Messaoud jusqu'au Tidikelt au portes de l'Ahaggar. Le Gourara et le Touat sont des pays de foggaras ; les oasis s'alimentent presque exclusivement à l'aide de ces longues galeries souterraines qui conduisent l'eau jusqu'aux cultures. Mais les foggaras n'étaient plus surveillées avec le même soin qu'autrefois car la population fournissait un contingent croissant à l'émigration vers les villes du nord. Toutefois depuis les années 1970-1975, on assiste à un retournement de tendance, à un renouveau de l'irrigation par foggararas dans toute la région. Ce retour aux moyens traditionnels s'explique par l'abondance de la main d'œuvre disponible et par les déboires financiers qu'entraînaient la mise en œuvre de moyens mécaniques. Dans le Touat, le nombre de palmiers reste important, de l'ordre d'un demi-million, mais la production est dérisoire : 7 à 15 kg par dattier. La principale



Une palmeraie de l'Atlas saharien : Tiout (Photo G. Camps)

agglomération est Adrar, le reste de la population se disperse dans 135 ksour dont beaucoup sont en voie d'abandon.

Le Gourara est peuplé principalement de Berbères zénètes de plus en plus arabisés. Timimoun, important marché pour les Nomades est le centre d'une poussière d'oasis qui occupent les bords de la sebkha. Près de 400 000 palmiers alimentent un commerce traditionnel vers les confins marocains et le pays touareg.

Avec ses 250 000 dattiers, le Tidikelt fut longtemps le grenier de l'Ahaggar, mais la seule palmeraie importante est celle d'In Salah.

Les oasis de la Saoura

Au nord-ouest, les confins algéro-marocains comptent de nombreuses et importantes palmeraies, principalement dans la vallée de la Saoura: Taghit, Beni-Abbès, Mazzer, Igli, Kerzaz. Ces oasis sont alimentées en eau par des foggara qui exploitent la nappe du Grand Erg occidental ainsi que la nappe alluviale de la Saoura. Les crues assurent un complément non négligeable; malheureusement le Baïoud (voir infra) sévit gravement dans toute la région.

Le palmier-dattier au Maroc

Le Maroc possède de nombreuses palmeraies dans le Tafilalet, le long des oueds Rheris et Ziz, particulièrement au sud de Ksar es-Souk et dans le voisinage d'Erfoud et de Rissani, mais les plus vastes et les mieux entretenues sont celles qui occupent le coude du Dra, de part et d'autre du Jebel Bani, depuis Ternata jusqu'à Mhamid. En 1991, l'ensemble des plantations de dattiers (environ 5 000 000 arbres) couvrait au Maroc 40 000 ha. La production est sujette à de grandes variations: 37 000 t. en 1987, 107 000 t en 1991. et demeure inférieure à celle de l'Algérie (154 450 t en 1987). Cette production sert exclusivement à la consommation locale ou nationale. Certaines dattes, sans atteindre la qualité des Deglet en-nour, sont très estimées telles sont les variétés Bou Feggous ou Medjoul.

Le Sahara central et méridional

Les palmeraies ne sont pas limitées à la partie septentrionale du Sahara. Il existe des palmiers dattiers aussi bien dans les oasis de plaine que dans celles de piémont. Au Tassili n'Ajjer, les palmeraies de Djanet produisent une variété d'excellente qualité, la Tan i-man. Dans l'Ahaggar, certains centres de culture possèdent de minuscules palmeraies, comme celle d'Idelès qui ne compte que quelques dizaines d'arbres.

Dans le Sahara Nigérien les principaux centres de production de dattes sont les oasis de Bilma, de Djado et de la bordure de l'Air. Le Tchad ne possède que de petites palmeraies dans le Tibesti, à Goubone et à Bardaï. Le botaniste P. Quezel remarquait que les palmeraies à dattiers pourraient être largement étendues à toute la zone où prospère le palmier doum*. Des palmiers dattiers, généralement de qualité médiocre, participent largement à l'alimentation locale dans le Sahara Malien, en Mauritanie et même au Sénégal.

La culture du palmier dattier

L'irrigation

Le dattier a besoin de soleil et d'eau. Si le premier ne fait jamais défaut, la seconde, en revanche, lui est fournie par le travail de l'homme. Pour irriguer leurs palmeraies les jardiniers sahariens (*Harratin* ou *Chouchan*) ont fait preuve d'une ingéniosité et d'un courage dignes d'admiration. Nous ne ferons que rappeler les différents procédés traditionnels pour amener l'eau au pied du palmier, en mettant



Puits à traction animale dans l'oasis d'Ouargla vers 1930. Montants bâtis en terre
(Photo E. Laoust)

à part le procédé inverse qui consiste, dans les *ghout* du Souf, à faire descendre le palmier au voisinage de la nappe. Les puits traditionnels à faible rendement sont de deux sortes :

– Le puits à balancier, appelé *khottara* dans l'Oued Souf, l'Oued Rhir et le Fezzan, *Aroudid* dans l'Ahaggar, utilise une longue perche dont une extrémité porte un contre-poids qui fait remonter sans trop d'effort la poche de cuir (*tagnint*, *dalou**) remplie d'eau suspendue à l'autre extrémité ; c'est le principe du *chadouf* déjà figuré sur les peintures de l'Égypte pharaonique. Il ne fonctionne que lorsque la nappe phréatique est à faible profondeur, de trois à six mètres.

– Le puits à traction animale s'impose lorsque la nappe aquifère est trop profonde. Cet engin appelé *tanout*, en pays touareg *dalou* dans l'Oued Souf, *khottara* au Mزاب (terme qui au Maroc désigne la *foggara*) nécessite une structure en bois et l'usage d'une poulie pour éviter une usure trop rapide de la corde ; la remontée de l'eau est assurée par le déplacement sur une rampe ou une allée d'un animal, chameau, bœuf ou âne, attelé à la corde qui remonte une grosse poche de cuir, le *dalou* (*delou**), d'une contenance de 40 à 60 litres. La longueur de la rampe égale la profondeur du puits.

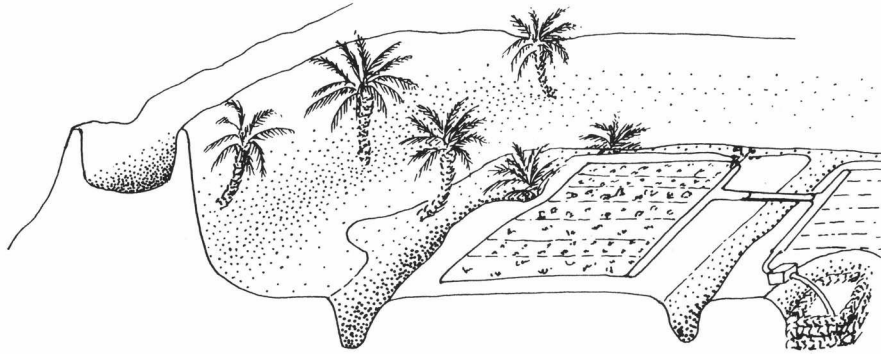
– La noria ou roue à manège à traction animale fut introduite à Ouargla vers 1920, mais sa fragilité relative et son coût l'ont fait progressivement abandonner ; en 1975 il en existait encore quelques-unes dans l'oasis de N'Goussa et une seule à Ouargla.

Lorsque les conditions géologiques s'y prêtaient les cultivateurs des oasis surent creuser, comme dans l'oued Rhir ou le Djerid, des puits artésiens dont l'eau jaillissait à une certaine hauteur. La plupart sont aujourd'hui concurrencés par des forages profonds dont certains à plus de mille mètres atteignent l'eau de l'Albien. Quant aux puits à balancier ou à traction animale, ils sont progressivement remplacés par des moto-pompes moins poétiques mais plus (parfois trop) efficaces. L'abus des forages à fort rendement a provoqué une dégradation des

conditions agronomiques, en particulier une augmentation de la salinité, et écologiques (recrudescence du paludisme en raison d'étendues d'eaux stagnantes).

Un autre système qui fut surtout pratiqué dans l'ouest du Sahara algérien, mais aussi dans le Touat et le Tidikelt, est le creusement de longues galeries, les foggara, qui vont chercher l'eau de la nappe phréatique, parfois sur plusieurs kilomètres. Des puits d'aération et d'entretien signalent sur le sol le parcours de ces drains. Le risque toujours menaçant d'éboulements subits, un travail de mineur, harassant, effectué avec une houe et un jeu de couffins, expliquent l'abandon progressif d'un système dangereux. On ne creuse plus de nouvelles foggara et on n'entretient que les galeries à fort rendement.

Fidèles à une pratique qui connut dans les régions méridionales du Maghreb un développement considérable à l'époque romaine, les oasiens savent, dans les zones de piémont et les grandes vallées, dériver les rares crues des oueds par un jeu de barrages légers et de multiples séguias.



Schémas d'irrigation en vieille palmeraie d'Ouargla. Niveaux successifs des plantations conditionnés par la baisse de l'eau, d'après M. Rouvillois-Brigol

L'eau si précieuse est répartie entre les minuscules carrés qui cloisonnent le sol de l'oasis, suivant des procédés très variés d'une précision et d'une complexité horlogère. Tantôt, comme au Fezzan et dans le Sud tunisien, c'est une véritable clepsydre qui mesure le temps d'écoulement dans l'une ou l'autre parcelle ; tantôt comme au Maroc et dans la Saoura, c'est un système de vanes multiples, en forme de peigne qui répartit, au prorata des droits, l'eau qui est due à chacun. Chaque oasis a sa législation propre, ensemble de règles pointilleuses datant certainement de plusieurs siècles.

La reproduction

Les plantations de dattiers se font au moyen de rejetons âgés de 3 à 6 ans qui poussent au pied des palmiers femelles ; on les appelle *djebbar* ou *hachana*. Le rejeton, coupé à la serpe, n'est pas planté immédiatement ; enveloppé dans la bourre et les palmes entrelacées, il peut rester plusieurs semaines dans un endroit humide. Au Souf, pour éliminer le sel on le plante dans un trou dont le sable a été entièrement changé ; auparavant le planteur prend soin de raccourcir les palmes jusqu'à la naissance. Le taux de réussite est de 6 sur 10, mais par noyau elle est encore plus aléatoire et ne donne jamais un arbre de la même qualité que celui qui a fourni le noyau, c'est soit un palmier mâle soit un arbre ne produisant que des dattes *dgoul* de mauvaise qualité. La plantation de rejetons se fait au printemps, mais elle peut être reculée jusqu'au début de l'automne.

La fécondation

La fécondation naturelle par le vent et les insectes étant insuffisantes, il est nécessaire de la pratiquer artificiellement. Elle se fait, suivant les régions entre la mi-mars et la mi-avril lorsqu'apparaissent de longues fleurs blanches au cœur des palmes des dattiers mâles. Les spécialistes, accrochés au sommet du stipe attachent les fleurs aux régimes naissants. Traditionnellement cette manipulation si délicate, et dont dépend la récolte, était accompagnée d'une complainte, différente d'une oasis à l'autre : c'est le chant du *dokar* (nom du palmier mâle). Si les régimes du palmier femelle sont en avance sur la floraison du palmier mâle, il est possible d'utiliser pour la fécondation le pollen de l'année précédente que l'on tient toujours en réserve.

La récolte

La récolte revêt des aspects différents suivant le type de culture et le mode d'exploitation. Dans les petites oasis et là où la production n'a pas acquis les caractères industriels liés au commerce d'exportation, on pratique une cueillette sélective, continue. Les fruits sont cueillis un à un suivant leur maturité et les cueilleurs se munissent d'un panier. Ce procédé était aussi pratiqué par les oasiens des Ziban, mais ici les dattes cueillies une à une étaient vendues comme des primeurs. Dans les oasis du Sahara central appartenant à des nomades, les propriétaires exigeaient des métayers au cinquième (*khammès*) qu'ils récoltent les régimes avant maturité complète, pour la bonne raison que toute datte tombée appartenait au cultivateur. Dans les grandes palmeraies le procédé le plus répandu consiste à scier la tige du régime lorsque la maturation moyenne de celui-ci est jugée satisfaisante. Le régime, dont le poids atteint jusqu'à 70 kg dans la variété Deglet en-nour, est descendu au sol par une chaîne humaine accrochée au tronc rugueux du palmier. Après être passé de main en main, le régime est déposé sur une natte, du moins lorsqu'il s'agit de dattes molles qui risqueraient de s'imprégner de sable.

Les maladies

Le palmier dattier est un arbre assez fragile qui connaît plusieurs maladies. La plus redoutable est le *Baioudh* ou fusariose qui sévit dans la partie occidentale du Sahara algérien d'où il a pu gagner d'autres secteurs. Le *Baioudh* est provoqué par un champignon, le *Cylindra albedinis* dit aussi *Fusarium oxysporum* dont l'attaque est signalée par le brusque blanchissement des palmes qui meurent et tombent une à une, le palmier est tué rapidement par cette terrible maladie qui se propage facilement. Aussi le tronc mort est-il brûlé sur place.

Le *Bou Faroua* est une autre maladie provoquée par un acarien qui se multiplie à une vitesse extraordinaire ; il s'attaque aux régimes en cours de maturation ; les dattes contaminées sont impropres à la consommation. Le *Bou Fouara* sévit dans les Ziban et l'oued Rhir. Le *Djereb* est dû à une cochenille, *Parlatoria Blanchardi*, d'origine asiatique. Le *Djereb* déforme les dattes et altère leur goût. On le combat en introduisant des coccinelles dans les plantations. Le *Khamedj* est une maladie cryptogamique qui s'attaque aux inflorescences mâles.

Les variétés de dattes

Les variétés de dattes sont très nombreuses et d'aspects différents. Dureté, forme, couleur et goût varient d'une espèce à l'autre. La plus connue dans le Tell et en Europe où elle est seule à être commercialisée, la variété Deglet en-nour (« doigt de lumière ») porte bien son nom. Sa saveur, son aspect sa facile conserva-



Puits à traction animale à Djanet. Montants en tronc de palmier (Photo G. Camps)

tion en font un produit précieux qui est presque exclusivement destiné à l'exportation. Le dattier Deglet en-nour ne prospère vraiment que dans une zone restreinte où il semble être natif. C'est la partie du Bas Sahara qui s'étend de part et d'autre de la frontière algéro-tunisienne. Le Djerid et le Nefzawa, en Tunisie, le Souf, les Zibans et surtout l'oued Rhir, en Algérie, sont les principales régions de production et d'expédition. Le Mzab constitue la limite occidentale du palmier Deglet en-nour, El Goléa en est la limite méridionale. Les plantations faites en dehors de cette vaste zone n'ont donné que des résultats médiocres (Fezzan) ou à peine satisfaisants (Californie). Le dattier Deglet en-nour est plus délicat que les autres palmiers mais il produit davantage, bien qu'il ne fructifie qu'à un âge plus avancé que les autres et que ses rejetons soient moins nombreux. Les fruits allongés, de couleur miel, ont un noyau mince et allongé portant sur le dos un stigmate circulaire qui permet de reconnaître la variété.

Si on devait rechercher la variété de datte susceptible de concurrencer la Deglet en-nour, c'est la Medjhoule du Tafilalet qui viendrait en tête. Cette datte marocaine qui a été introduite dans les oasis de la Saoura, possède un parfum très prononcé et est aussi sucrée que la Deglet en-nour. Malgré ses qualités elle ne figure pas, dans les statistiques officielles, parmi les produits agricoles exportés du Maroc.

Parmi les dattes communes molles, la plus répandue est la variété Ghars qui pousse partout dans le *Blad ed-Djerid* et particulièrement dans les oasis du Sud Constantinois. Elle est l'espèce dominante dans toutes les palmeraies. Les dattes Ghars sont des fruits de 4 à 5 cm de long, à pâte molle, à chair abondante et sucrée de couleur sombre. L'arbre est prolifique donnant 10 à 24 régimes d'une cinquantaine de kg chacun. Les Ghars sont vendues sur tous les souks du Maghreb, elles sont le plus souvent dénoyautées, comprimées dans des sacs ou des peaux de chèvre. D'autres fois, ce sont des dattes entières qui ont été introduites dans des peaux fraîches; une fois pleines, celles-ci, exposées au soleil se rétractent en comprimant les dattes qui sont ainsi parfaitement emballées et peuvent être conservées très longtemps. Dans les pays du Tell, les Ghars entrent avec la semoule dans la confection de la pâtisserie la plus rustique et la plus prisée: le makroud.

La Tefzaouine, autre datte molle, peut passer pour une sous-variété de la Deglet en-nour dont elle a la forme mais non la saveur; sa couleur plus claire et sa peau plissée la font reconnaître facilement.

Les variétés de «dattes blanches» (Mechi degla et Degla beïda) sont sèches, à pâte dure. Ce sont les fruits les plus consommés par les Nomades car ils se conservent bien et se transportent aisément. En Ahaggar, la datte la plus appréciée est la Teguaza, du Touat et du Tidikelt, datte brune à noyau volumineux qui devient très dure lorsqu'elle sèche, elle ne peut être consommée que pilée au mortier dans différentes préparations (voir A164, Alimentation).

Contrairement aux Nomades, les oasisiens préfèrent les dattes molles, aussi n'est-il pas étonnant que dans les palmeraies alternent des palmiers porteurs de dattes dures et d'autres donnant des variétés de dattes molles. Dans une oasis de dimensions moyennes comme Tabelbala, à l'ouest de la Saoura, qui possède 18 000 dattiers, les cultivateurs ne reconnaissent pas moins de 17 variétés de dattes sèches et 21 de dattes molles. Dans une palmeraie encore plus petite, comme celle d'Idelès créée en 1840 dans l'Ahaggar par des jardiniers amenés d'In Salah, on ne relève pas moins de 49 dénominations s'appliquant aux 250 palmiers!

BIBLIOGRAPHIE

- BEDOUCHA G., *L'eau, l'ami du puissant. Une communauté oasisienne du Sud tunisien*. Paris, 1987.
 BISSEON J., « Evolution récente des oasis du Gourara », *Trav. de l'I.R.S.*, t. XIX, 1960, p. 183-194.

- BLANCHET P., « L'oasis et le pays d'Ouargla », *Ann. de Géogr.*, t. IX, 1900, p. 141-158.
- BOUNAGA D. et BOUNAGA N., « Le palmier et la Fusariose », *Bull. de la Soc. d'Hist. natur. de l'Afrique du Nord*, t. 64, 1973, p. 3-24.
- BROCHARD P. et DUBOST D., « Observations sur de nouveaux foyers de "Bayoud" dans le département des Oasis (Algérie) », *Bull. de la Soc. d'Hist. natur. de l'Afrique du Nord*, t. 60, 1969, p. 185-194.
- BRULE J.-C., COTE M. et NESSON C., « Les palmeraies de l'oued Righ » *Annales algériennes de Géographie*, n° 9, janvier-juin 1970, p. 93-107.
- CAPOT-REY R., « L'oued Rhir », *Ann. de Géogr.*, t. XXXIV, 1925, p. 53-59.
- Id., *Le Sahara français*, P.U.F., Paris, 1957.
- Id. et DAMADE W., « Irrigation et structure agraire à Tamentit (Touat) », *Trav. de l'I.R.S.*, t. XXI, 1962, p. 99-119.
- CAUVET Cdt, « La culture du palmier au Souf » *Rev. afric.*, t. LVIII, 1914, p. 29-87.
- CHAINTRON J.-F. « Aoulef. Problèmes économiques et sociaux d'une oasis à foggara ». *Trav. de l'I.R.S.*, t. XV, 1957, p. 127-156.
- CHARLET Li, « Les palmiers du Mzab ». *Bull. de la Soc. de Géogr. d'Alger*, 1905, p. 11-87.
- DEVOTS P., « Le Touat », *Institut Pasteur, Alger*, 1947, p. 223-273.
- DORREY R. et PASSAGER P., « El Goléa ». *Institut Pasteur, Alger*, 1958, p. 75-150.
- ESTORGES P., « L'irrigation dans l'oasis de Laghouat », *Trav. de l'I.R.S.*, t. XXIII, 1964, p. 111-137.
- FERCHIOU S., « Différenciation sexuelle de l'alimentation au Djerid », *L'Homme*, 1968, p. 64-86.
- GAST M., *L'alimentation des populations de l'Ahaggar*, Paris, AMG, 1968.
- JEANGERARD Lt, « Culture du palmier-dattier et commerce des dattes au Nefzaoua » *Bull. Dir. Agr. Comm. et Col. Tunis*, 1909, p. 206-229.
- LEHURAU L., *Le palmier-dattier du Sahara algérien*, Alger, 1945.
- LETHIELLEUX J., *Le Fezzan, ses jardins, ses palmiers*, Tunis, 1949
- LÔ Cap., « Les foggara du Tidikelt », *Trav. de l'I.R.S.*, t. X, 1953 et t. XI, 1954, p. 49-79.
- MASSELOT F., *Les dattiers des oasis du Djerid*, Tunis, s.d.
- MESNIER Cap., *Monographie du territoire d'Ain Sefra*, Oran, 1914.
- MOULIAS Cap., *L'organisation hydraulique des oasis sahariennes*, Alger, 1927.
- PUIGAUDEAU O. *La grande foire aux dattes, Adrar mauritanien*. Paris, 1937.
- ROUVILLOIS-BRIGOL M. *Le pays de Ouargla (Sahara algérien)*, Paris, 1975.
- SIMONOT J., *Le dattier en Tunisie, cultures et variétés*, Tunis, 1910.
- TOUTAIN G., *Eléments d'agronomie saharienne, de la recherche au développement*, Paris, 1979.

G. CAMPS

D22. DAUKHITAE

Les Daukhitae sont mentionnés par Ptolémée (IV, 6, 6, Müller p. 746) parmi les tribus mineures de la Libye déserte ou intérieure. Le géographe alexandrin les situe avec les Makkoi* (à rapprocher des Maces* de Tripolitaine ?) entre le mont Girgiri, d'où le Cynips* (oued Oukirré ou el-Caâm) prend sa source (IV, 6, 3, p. 736), et les Garamantes*, ce qui paraît suggérer une localisation en Tripolitaine intérieure. Toutefois, Ptolémée (IV, 8, 3, p. 790) fait état, très au sud et à l'ouest, en Ethiopie Intérieure et peut-être dans le pays d'Agisymba*, d'un mont Daukhis dont il est tentant de rapprocher le nom des Daukhitae. Du point de vue linguistique, on ne peut exclure un rapport avec l'anthroponyme libyque Dakhis, assez fréquent en Cyrénaïque, cf. O. Masson, dans *Ant. Afr.*, X, 1976, p. 60.

J. DESANGES

D23. DAVARES

Les Davares font partie des tribus avec lesquelles le comte Théodose engagea des négociations pendant son séjour à *Tipata* (sans doute *Tipasa* de Maurétanie), en

373 de notre ère (Ammien Marcellin, XXIX, 5, 33). On admet en général que Davares est une graphie fautive pour Bavares*, bien que St.Gsell ait considéré cette identification comme « fort douteuse » (« Observations sur la révolte de Firmus », dans *R.S.A.C.*, XXXVI, 1903, p. 38.) On peut cependant se demander si l'ethnonyme n'est pas en rapport avec l'anthroponyme libyque Dabar (Cf. Saluste, *Jug.* CVIII, I; CIX, 4; CXII, I), tout comme l'est, quel que soit le sens de la relation, l'ethnonyme Fraxinenses* avec l'anthroponyme Faraxen.

J. DESANGES

D24. DAYA (daïa)

On appelle dayas des dépressions de faible amplitude qui, dans les régions endoréiques du Maghreb, parsèment la surface rigide des plateaux protégée par un calcaire lacustre ou une croûte pédologique. Ce sont des dépressions fermées où se rassemblent les eaux de ruissellement, voire de petits oueds. Ces eaux stagnent et se maintiennent longtemps grâce aux limons argileux peu perméables qui tapissent le fond des dépressions. En opposition avec les zahrez et les sebkhas (improprement appelés chotts) dont les eaux et les sols sont très chargés en sel, les dayas renferment des eaux douces favorables à la végétation. Ces caractères expliquent que les dayas soient occupées par une végétation herbacée et arborescente dont le rôle économique est loin d'être négligeable sur ces plateaux steppiques.

Ces dépressions généralement peu marquées sont signalées par le port altier de vieux pistachiers (*Pistacia terebintus*, en arabe : *bétoum*) dont certains sont pluricentenaires. L'étage arbustif est représenté par les jujubiers (*Zizyphus lotus*) qui forment souvent des fourrés impénétrables; l'étage herbacé, enfin, constitue un pâturage apprécié des troupeaux d'ovins. Les dayas sont aussi des réserves de gibier. Au siècle dernier gazelles et autruches bénéficiaient des abris et réserves de



Betoum (pistachiers) dans une daya vers 1930. L'horizontalité de la base de la frondaison correspond au niveau atteint par les chèvres et les moutons des troupeaux transhumants (Photo de E. Laoust, vers 1930)

nourriture que leur offraient les dayas ; aujourd'hui seuls outardes, lièvres, perdrix et *gangas* peuvent encore être chassés. L'autruche, pourchassée, a disparu au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle.

L'origine des dayas a intéressé les géomorphologues. Depuis une étude célèbre de R. Capot-Rey (1937), il est admis que ces dépressions qui offrent de fortes analogies avec les dolines, sont d'origine karstique. Elles résulteraient de l'affaissement de la croûte superficielle ou des assises calcaires supérieures à la suite de dissolution des sédiments sous-jacents par les eaux d'infiltration. Les avens sont rares mais non totalement absents. Des études plus récentes, en particulier celles de P. Estorges (1959-1961), ont montré que l'érosion karstique n'était pas seule en cause dans l'évolution des dayas. On signale des dayas traversées par un lit d'oued parfaitement dessiné ; il existe aussi de vrais chapelets de dayas raccordées les unes aux autres par des tronçons d'oued. Enfin dans le plateau des Larbaa qui est la région type des dayas, au sud de Laghouat, il existe des zones étendues où aucun phénomène karstique ne se manifeste. En bref, P. Estorges estimait que si l'érosion karstique originelle ne fait aucun doute, le ruissellement et l'érosion mécanique ont fait plus que retoucher dans le détail la forme des dayas ; leur action paraît avoir été souvent déterminante.

Les dayas sont particulièrement nombreuses dans la région du Bas Sahara délimitée au sud par la chebka du Mزاب, à l'est par l'oued Righ, au nord par l'oued Djedi, à l'ouest par l'oued Zergoum. On appelle cette région traditionnellement le Pays des dayas, elle est connue aussi sous le nom de plateau des Larbaa ou plateau Arbaa. Il existe, bien entendu des dayas en dehors de cette région et leur nom intervient souvent dans la toponymie, mais nulle part elles ne sont aussi nombreuses et ne jouent un rôle aussi important dans la vie des hommes.

Le pays des dayas fut parcouru pendant des siècles par deux tribus nomades, les Larbaa et les Saïd Atba, une petite tribu qui effectue les plus longs déplacements parmi les nomades nord-sahariens, entre Ouargla et Tiaret. Les Larbaa ont leurs terres de parcours sur le plateau, mais ils sèment de plus en plus des céréales dans



Daya de la région de Djelfa, portant une moisson d'orge, au pied de pistachiers
(Photo G. Camps)

les dayas, au détriment des pistachiers qui depuis longtemps ne se reproduisent plus. Dans le nord de la région et le long de l'oued Djedi, viennent hiverner d'autres nomades : les Ouled Nail de l'Atlas saharien qui, eux aussi, cultivent des céréales dans les dayas et les lits d'oued. Certaines dayas mises en culture depuis longtemps sont devenues des îlots d'habitat sédentaire au milieu de la zone steppique et ont donné leur nom à l'agglomération née au contact des terres cultivées (Daya M'rara).

BIBLIOGRAPHIE

- CAPOT-REY R., « La région des dayas », *Mélanges offerts à E.-F. Gautier*, 1937, p. 107-130.
 DESPOIS J. *L'Afrique du Nord*. Paris, P.U.F., 1949.
 CORNET A. et PINARD C., « Sur l'apparition d'un "bétoir" dans la daya Mrara, à l'ouest de l'oued Righ », *Travaux de l'I.R.S.*, t. XV, 1957, p. 159-161.
 ESTORGES P., « Morphologie du plateau Arbaa », *Travaux de l'I.R.S.*, t. XVIII, 1957, p. 23-56 et t. XX, 1961, p. 29-77.
 NESSON Cl., « Evolution d'un "bétoir" dans la daïa M'rara à l'ouest de l'Oued Righ » *Travaux de l'I.R.S.*, t. XXI, 1967, p. 67-77.
 NESSON Cl., « Sur la présence d'un aven dans la région située au nord de la daïa M'rara (Bas Sahara occidental) » *Travaux de l'I.R.S.*, t. XXI, 1967, p. 79-84.

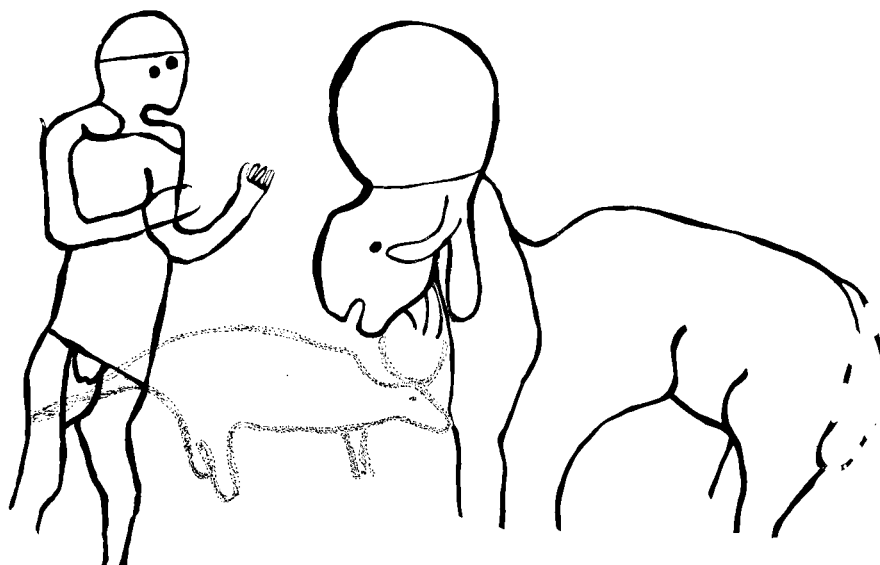
C. AGABI

D25. DAYET ES-STEL

La Dayet es-Stel est située à gauche de la piste carrossable qui joint Djelfa à Moudjbara, à environ 16 km avant d'arriver à cette oasis. Elle est connue par ses stations de gravures rupestres d'âge préhistorique. Les premières gravures sur un rocher isolé furent signalées par G.B.M. Flamand en 1914, mais les gravures les plus intéressantes apparaissent dans une seconde station où elles ont été gravées sur les petites falaises gréseuses qui bordent la daya au sud et à l'ouest ; elles furent signalées par A. Bellin en 1957.

La station Flamand, ne comprendrait, selon son inventeur, que deux gravures : un personnage et une figuration, douteuse, de l'appareil génital d'un *Homoioceras* (*Bubalus antiquus*). En 1957, Bellin donne une photographie bien lisible du personnage qu'il qualifia d'Apollon des Ouled Nail ; il ne semble pas avoir eu connaissance de la publication de Flamand et affirme que ce personnage est isolé. En 1965, J. Lethielleux, qui nomme à tort cette station Guelt es-Stel, remarque que le personnage est en partie enterré. L'année suivante, G. Lefebvre creuse au pied du rocher une fosse de 1,20 m de profondeur qui permet de connaître l'ensemble de la scène celle-ci comprend trois figurations presque complètes ayant malheureusement souffert de la desquamation du bloc de grès. Il s'agit d'un homme en position d'orant, d'un bélier à sphéroïde*, et d'un animal identifié comme un boviné, mais qui d'après le Père de Villaret, qui revit la station ainsi que H. Lhote, serait un rhinocéros. Cet animal logé entre le personnage et le bélier qui lui fait face serait d'âge plus récent et d'une autre technique de gravure que les sujets principaux. Le personnage et le bélier sont, en effet, gravés d'un trait piqueté-poli, tantôt à section recti-curviligne, tantôt à section courbe selon qu'il est plus ou moins profond alors que le boviné (ou rhinocéros) est réalisé au moyen d'un trait piqueté à section variable, tendant vers la section courbe. Seules les cornes ont été polies après le piquetage.

Il est vraisemblable, comme le pense Flamand, que les bras à demi-tendus du personnage expriment un geste d'adoration. De telles scènes groupant personnage et bélier à sphéroïde sont nombreuses dans l'Atlas saharien, mais dans la plupart des cas, l'orant précède le bélier en lui tournant le dos. Le geste d'adoration ne



Orant faisant face à un bélier à sphéroïde, gravure de la Dayet es-Stel (Relevé G. Lefebvre)

s'adresse donc pas au bélier, animal de sacrifice qui fut orné pour l'occasion. Dans le relevé de cette scène, c'est à la suite d'une erreur d'examen que le bélier a été doté de la queue épaisse et courte de la race barbarine.

La seconde station comprend une dizaine de gravures accompagnées de graffiti d'âge plus récent et presque effacés : ponctuations, signes, inscriptions libyques. Le groupe 1 est constitué de 4 gravures dans une anfractuosité de la paroi orientée nord-sud ; on y distingue un boviné, un personnage, un animal énigmatique, sur la face orientée au nord et sur la paroi opposée, une antilope, vraisemblablement un hippotrague. Un autre abri, orienté à l'est porte plusieurs gravures (station 2) : un personnage, une autruche, de nombreuses ponctuations, des signes géométriques et des caractères libyques. Le groupe 3 est constitué par l'unique gravure d'un boviné dans un abri orienté au sud-sud-ouest. Le groupe 4 est constitué par les figures effacées recouvertes de graffiti récents, le seul animal reconnaissable est un oviné sur la face sud. Le groupe 5, sur un pan de falaise lisse orienté à l'est, ne compte que deux sujets : un personnage très stylisé et un bovidé.

L'ensemble des gravures de Dayet es-Stel comprend donc deux antilopes, trois bovinés (ou deux bovinés et un rhinocéros), une autruche, deux ovinés (dont un bélier à sphéroïde) un animal indéterminé et quatre personnages.

BIBLIOGRAPHIE

- BELLIN P., « L'art rupestre des Ouled Nail ». *B.S.P.F.*, t. LIV, p. 299-306.
 FLAMAND G.B.M., « Deux stations nouvelles de Pierres écrites (gravures rupestres) découvertes dans la région de Djelfa. Sud-Algérois. » *L'Anthropologie*, t. XXV, 1914, p. 433-458.
 HUARD P. et ALLARD L., « Les figurations rupestres de la région de Djelfa », *Libyca*, t. XXIV, 1976, p. 67-125.
 LEFEBVRE G., « La station de gravures rupestres de Daïet es-Stel (Sud algérois) » *Libyca*, t. XV, 1967, p. 207-213.
 LETHIELLEUX J., « Vestiges préhistoriques et protohistoriques de la région de Djelfa », *Libyca*, t. XIII, 1965, p. 249-265.
 LHOTE H., *Les gravures rupestres de l'Atlas saharien. Monts des Ouled Nail et région de Djelfa*, Alger, 1984.

G. LEFEBVRE

D26. DAYET MOUILAH

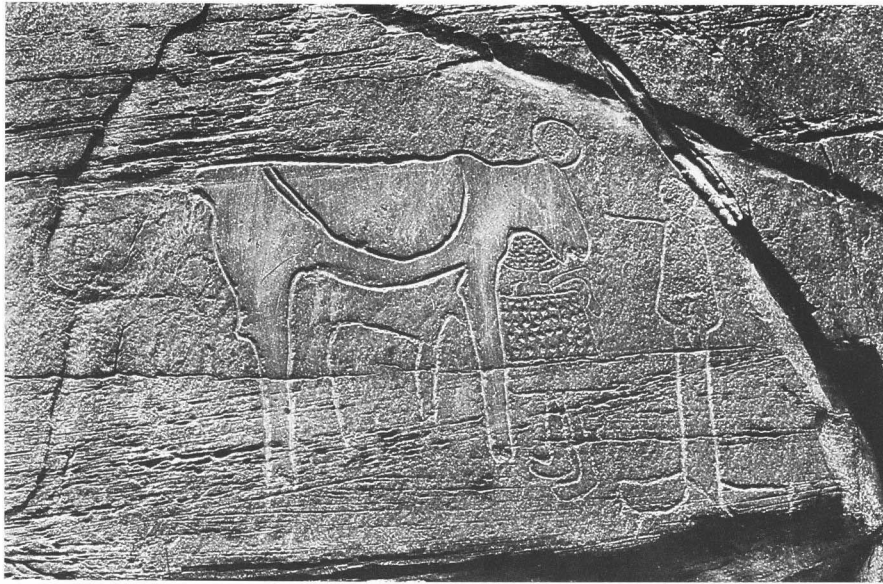
La dayet Mouilah doit son nom à une particularité rare dans les daya*, celle d'être alimentée en eau salée par une source, l'Aïn Mouilah. Elle est située dans les Monts des Ouled Naïl, dans la vaste dépression d'Aïn Naga qui s'étend à l'ouest du Djebel Bou Kahil et se poursuit au sud par la dépression de Messad. La dayet Mouilah est bordée de petites falaises de grès qui présentent en plusieurs endroits des panneaux lisses qui servirent de supports à de nombreuses gravures préhistoriques et plus récentes. Ces gravures ne furent découvertes qu'en 1976 par le P. de Villaret et signalées pour la première fois par P. Huard. M. Hachid a particulièrement étudié les gravures de cette région qu'elle a subdivisée en secteurs, stations et ensembles.



Félin attaquant un bovin. Dayet Mouilah, station 2 (Photo G. Camps)

Secteur 1. Les gravures de la station I de ce secteur sont presque toutes libyco-berbères, elles représentent des chevaux dont l'un est monté. La surface endopéri-graphique a été faiblement polie. Des inscriptions libyco-berbères s'intercalent entre les chevaux.

La station 2 comprend quatre ensembles sur le même front de falaise. Le premier montre un félin menaçant un bovin dont les cornes se rejoignent à l'extrémité et deux autruches. A droite, apparaît une gravure de grande qualité technique, remarquable par la savante imbrication des sujets. La figure principale est un bovin domestique à petites cornes jointives aux extrémités; la surface endopéri-graphique est entièrement polie. La ligne du ventre de ce bœuf se confond avec l'échine d'un autre animal situé sous lui dont la tête pointue est déterminée par le tracé interne de la patte antérieure du bœuf. Cette tête pointue évoque plus l'image d'un canidé que celle d'un veau. La ligne du cou et la mâchoire du bœuf servent de même à déterminer le haut de la coiffure d'un personnage géométrique. Le corps rectangulaire de cet anthropomorphe est ponctué de six rangées de cupules. Les pieds semblent chaussés par des sortes de galoches. Un autre personnage, en position d'orant devant le bœuf, est à la fois géométrique et filiforme; lui aussi



Bos brachyceros et personnages schématiques. Dayet Mouilah, station 2 (Photo M. Hachid)

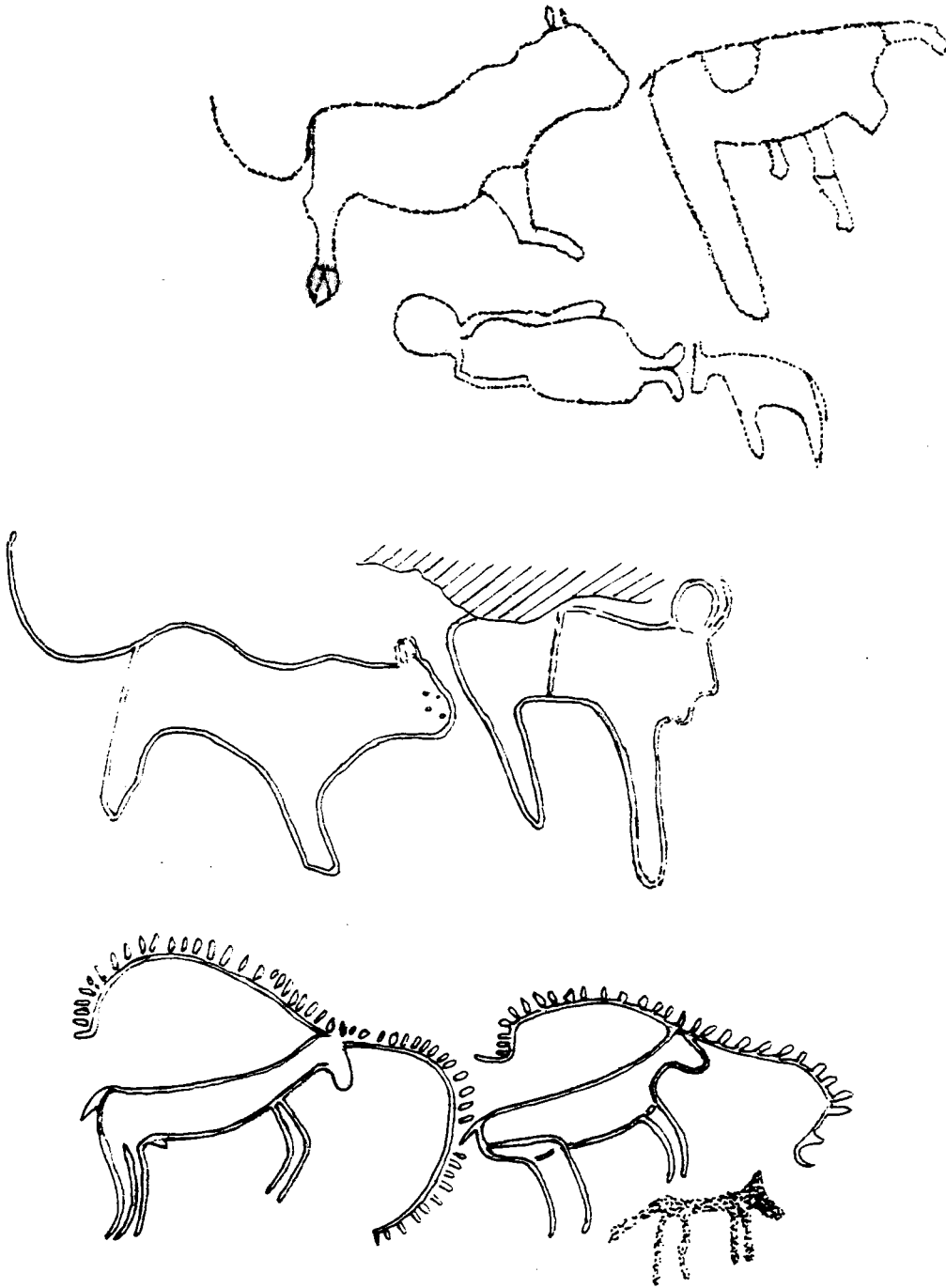
semble chaussé tant sont disproportionnés les pieds par rapport aux jambes. A proximité immédiate est figuré sur le même panneau un boviné ou un oviné qui semble porter un sphéroïde. L'ensemble n° 2 comprend deux panneaux ; à gauche on a une reproduction de la scène du premier ensemble : un félin poursuivant un boviné, mais la réalisation graphique et la technique de gravure sont nettement inférieures. Sous cette scène, un personnage couché a les pieds placés contre la tête d'un petit bovidé. L'autre panneau figure un boviné sexué ; un personnage couché identique au précédent est en contact avec sa tête et ses cornes. En avant, une scène identique représente un grand boviné sexué et au dessus de lui un personnage couché. Presque contre ce personnage se trouve un autre boviné aux cornes courtes en croissant.

L'ensemble 3 représente deux mouflons aux cornes immenses, magnifiées et décorées de cannelures. Le corps et les cornes sont polis. Sous le mouflon de droite figure un petit animal, peut-être un canidé.

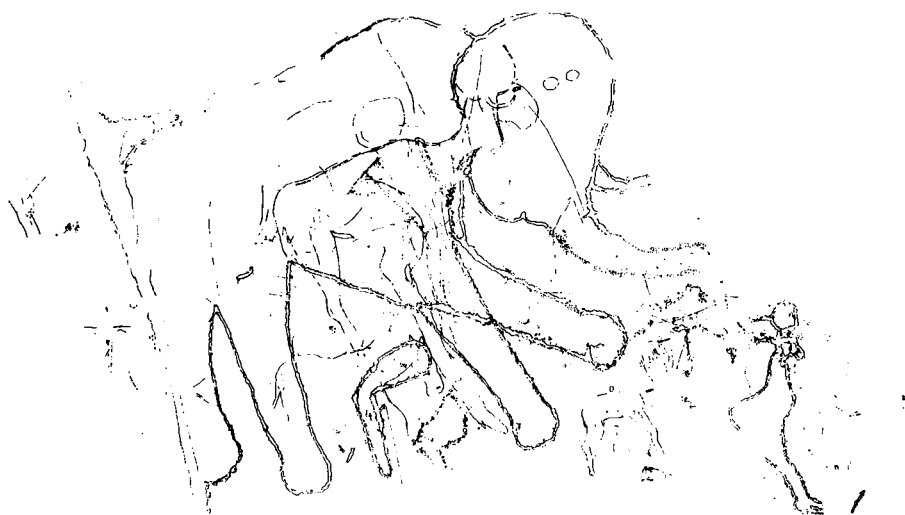
L'ensemble 4 est le groupe le plus important bien qu'il ne soit complètement visible dans sa complexité qu'à certains moments de la journée. Certaines gravures de cet ensemble sont faites d'une très fine incision et semblent être restées à l'état d'esquisses ; c'est le cas d'un bélier à sphéroïde*, d'un équidé et d'un quadrupède indéterminé ainsi qu'une patte postérieure isolée d'un bovidé. Ces sujets sont recoupés par des figures plus grandes en trait piqueté ; la plus spectaculaire est un éléphant marchant vers la droite oblitérant le bélier et la croupe de l'équidé, dont l'avant-train est recoupé par une hache ; deux autruches, dont l'une inachevée appartiennent à la même phase de gravures.

La station 4 compte deux ensembles d'intérêt moindre ; le premier présente, entre autres figures de déchiffrage difficile, un quadrupède à long cou au corps hachuré. Le second ensemble est plus riche ; il représente quatre ovinés, un personnage buste de face, le bassin et les jambes de profil. L'ensemble 2 occupe deux panneaux formant un dièdre, à gauche une autruche, à droite un personnage bras en croix, sous lui une figure géométrique rectangulaire.

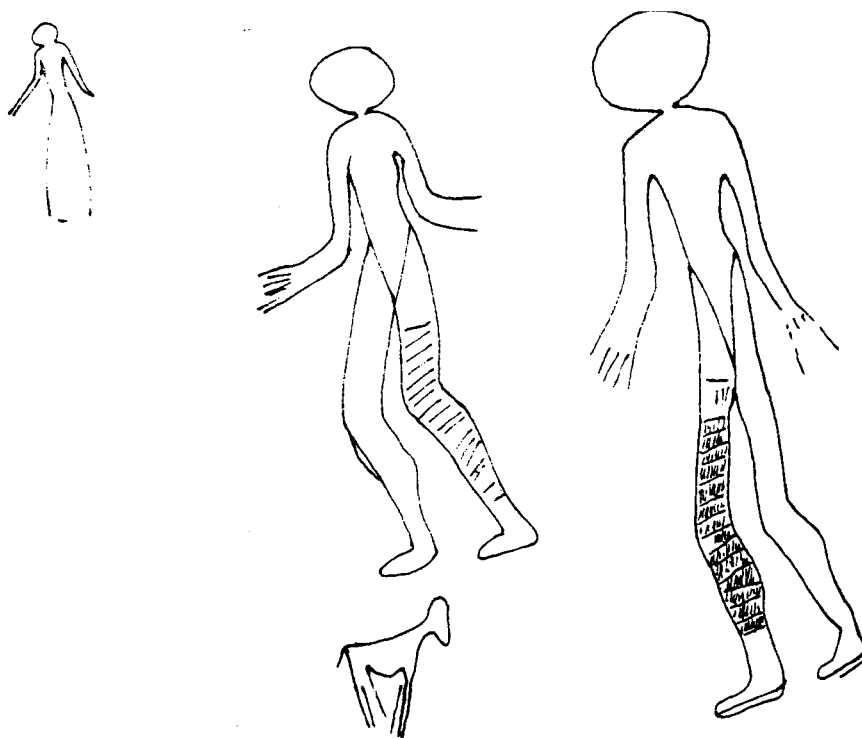
La station 5 présente des figures en grande partie effacées sur le premier panneau, le second comprend un figure de buffle antique (*Bubalus antiquus*) et



Différentes figures de la station 2 de la Dayet Mouilah : félins attaquant des bovins, mouflons aux cornes démesurées (Relevés H. Lhote)



Dayet Mouilah. Les gravures de l'ensemble 4 de la station 2 : bélier à sphéroïde antérieur à l'éléphant, équidé recoupé par une hache piquetée, autruche (Relevé M. Hachid)



Dayet Mouilah : personnages aux jambes hachurées (guêtres?) et petit bélier à sphéroïde stylisé (Relevé H. Lhote)

sous lui un félin incomplet. Un autre quadrupède peut être interprété comme un bœuf ou un rhinocéros. A droite de cette scène se trouvent deux personnages : l'un couché les bras écartés, l'autre, le buste vu de face et le reste du corps de profil ; contre lui est gravé un petit quadrupède sexué.

Le deuxième secteur de la Dayet Mouilah comprend deux stations. La première présente des gravures subactuelles, la seconde est bien plus intéressante : sur une partie élevée de la paroi apparaissent un personnage et un quadrupède, peut-être un boviné. L'autre paroi porte quatre figures humaines gravées d'un trait fin. Ces personnages sont d'un style élégant et sont remarquables par les hachures qui recouvrent les jambes comme des sortes de guêtres. Sous l'une des figures humaine est incisé un petit oviné stylisé portant un sphéroïde. De très nombreuses « esquisses » à peine visibles (oviné, animaux indéterminés, petit personnage, tête humaine) occupent toute la surface du panneau.

A quelques mètres de ces gravures contre la paroi subsistent des dépôts cendreaux contenant des ossements animaux brisés, des fragments de coquilles d'œuf d'autruche, des tessons et de l'industrie lithique. Il est très tentant d'établir une relation directe entre ce gisement néolithique et les œuvres d'art rupestre voisines.

BIBLIOGRAPHIE

HACHID M., *Recherches méthodiques sur l'Art rupestre de l'Atlas saharien. Etude de deux stations de la région de Djelfa, Sud-Algérois*. Thèse de 3^e cycle, Aix-en-Provence, 1982.

HUARD P. et ALLARD L., « Les figurations rupestres de la région de Djelfa, Sud-Algérois », *Libyca*, t. XXIV, 1976, p. 67-125.

LHOTE H., *Les gravures rupestres de l'Atlas saharien, Mont des Ouled Nail et région de Djelfa*. Alger, 1984.

M. HACHID

D27. DEBDOU (Dubdu)

Agglomération du Maroc oriental, sur l'oued du même nom tributaire de la moyenne Moulouya, qui joua un rôle politique important entre le XIII^e et le XVI^e siècle. La ville, qui occupe un site pittoresque sur la rive droite de l'oued profondément encaissé, est contrôlée par une importante kasbah qui s'élève sur un plateau voisin, tandis que sur la rive gauche s'est développé le faubourg de Msalla. La situation, plus que la richesse agricole de son terroir, qui n'est pas négligeable, explique le rôle historique de cette ville et l'importance de son marché.

On ignore à quand remontent ses origines, certainement anciennes ; la première mention de Debdou date du XII^e siècle et est liée à l'ascension des Mérinides. Le fondateur de cette dynastie, 'Abd el Hakk, octroya Debdou et sa région à la tribu mérinide des Beni Ourtajjin. Dans l'esprit du souverain de Fès, les Beni Ourtajjin devaient couvrir le royaume à l'est contre les entreprises des Abd el Wadides, maîtres de Tlemcen. De ce fait, au cours des XIII^e et XIV^e siècles, Debdou eut plusieurs fois à souffrir des incursions tlemceniennes, particulièrement en 1364 sous le règne tourmenté du zyanide Abu Hammu Musa II*. Pendant ces luttes incessantes entre Mérinides et Abdelwadides, les Arabes Maqil, venus du désert ne cessent, en descendant le cours de la Moulouya, d'étendre vers le nord leur terrains de parcours ; se mettant au service des Abdelwadides, ils contrôlent les pistes caravanières. Malgré ce danger rampant, les Beni Ourtajjin de Debdou profitent à leur tour de la faiblesse des Wattasides, successeurs des Mérinides à partir de 1465, pour se constituer en principauté indépendante qui, un moment, s'étendit jusqu'aux abords de Taza. Cet embryon d'État ne disparut qu'au milieu du XVI^e siècle, lorsque le second souverain saadide, Al Ghalib, imposa un gouverneur à Debdou qui réussit cependant à conserver une relative autonomie favorisée par les

rattachements de la population à des autorités diverses, ainsi les musulmans dépendaient du gouverneur de Taza, tandis que les Juifs versaient leur tribut au pacha de Fès.

Au début du xx^e siècle, Debdou prend fait et cause en faveur de Bu Hamra, à l'instigation du juif Dudu ben Hayda. Profitant de la situation celui-ci prit le pouvoir dans la ville. Il réussit à régler le différend qui opposait les juifs d'origine berbère à ceux d'origine andalouse en faisant massacrer une partie de ceux-ci. Seule l'occupation de Debdou par les troupes françaises parvint à rétablir le calme.

Dès janvier 1906, une colonne partie de Bergent avec le commandant Pien à sa tête, fit une démonstration de huit jours dans la partie sud de la Gada de Debdou. En 1909 le contrôle du marché devient permanent.

Debdou était l'une des rares villes du Maghreb où la population juive était plus nombreuse que les musulmans ; en 1910 elle était forte de 1 310 personnes alors que les musulmans étaient au nombre de 1 200. La communauté juive de Debdou perdit cependant progressivement de son importance, ainsi elle ne comptait plus que 917 personnes sur 3 000 habitants, en 1936. Cette chute s'explique essentiellement par le déclin commercial de Debdou qui fut concurrencé, au Nord, par Guercif (5 600 habitants) et Taourirt (7 500 habitants) tous deux desservis par le chemin de fer alors qu'en 1950 la piste de Taourirt à Debdou n'était pas encore bitumée. Au Sud, la création de nouveaux centres commerciaux, comme Missour attirèrent les commerçants et les services. Aujourd'hui la communauté juive a presque complètement disparu et la population de Debdou ne dépasse pas 4 000 à 5 000 personnes presque tous arabophones, les berbérophones ne subsistent que dans les montagnes de la Gada.

De son ancienne activité, Debdou a conservé un important commerce des produits d'élevage (bêtes sur pied, viandes et laines) et un artisanat qui produit des couvertures en laine blanche dont la réputation s'étend au Maroc oriental et jusqu'aux marchés de Tlemcen.

BIBLIOGRAPHIE

- COUR A., « Debdou », *Encyclopédie de l'Islam* (Première édition), I, p. 958-960.
 FOUCAULD Ch., *Reconnaissance au Maroc*, Paris, 1888, t. 1, p. 248-250.
 SLOUSCH N., « Les Juifs de Debdou », *Revue du Monde musulman*, t. XX, 1913, p. 221-269.
 PELLAT Ch., « Nemrod et Abraham dans les parlers arabes des Juifs de Debdou », *Hespéris*, t. XXXIX, 1953, p. 1-15.

EL BRIGA

D28. DELLYS (antique Rusuccuru, médiévale Tedelles)

Le petit port de Dellys se trouve 100 km à l'est d'Alger, non loin de l'embouchure de l'oued Sebaou. C'est là que se situait la ville antique de *Rusuccuru*, médiévale Tedelles. La petite ville s'étage en amphithéâtre sur un contrefort oriental du djebel el Assouaf qui se termine dans la mer par la longue pointe effilée du cap Bengut. Le site a toujours été occupé. Les alentours ont livré de nombreux gisements ibéro-maurusiens, quelques vestiges néolithiques dont une très belle hache polie, la plus grande trouvée au Maghreb, et, à Takdempt, plusieurs petits dolmens et allées couvertes.

La ville a tiré son importance du site portuaire qu'elle domine. En été, la pointe Abd-el-Kader protège le mouillage des vents d'ouest. Pour la navigation antique, essentiellement estivale, Dellys était donc un port convenable. En revanche, la rade ouverte aux vents du nord-est était intenable en hiver. Le port moderne, encore en construction en 1895, a d'ailleurs subi à de nombreuses reprises des dommages sensibles pendant cette saison. La jetée nord a dû être fortement renforcée depuis



Le site de Delys

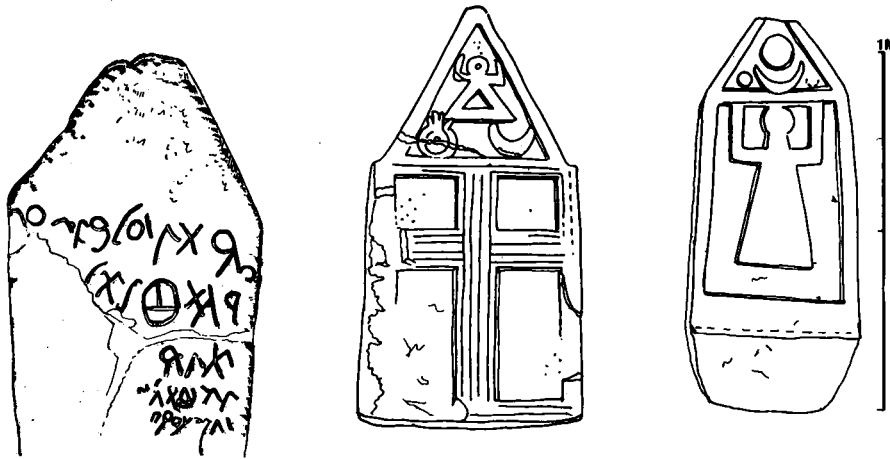
1962. Quoiqu'il en soit, pour les navigateurs antiques, c'était le seul mouillage relativement abrité entre Alger et Bejaia, communiquant à la fois avec la vallée de l'Isser et avec l'embouchure du Sébaou (antique → Addima*).

Cette escale dut être fréquentée très tôt par les navigateurs puniques qui lui donnèrent son nom de *Rusuccuru*. Depuis Mercier (BCTH, 1918, p. 110 et *Journal Asiatique*, 1924, p. 287), on décompose ce nom en R'shqr' ; *rus* signifiant cap et *hqr* étant proche de l'hébreu qore = perdrix (Lipinsky, 1992). *Rusuccuru* signifierait en punique le « cap de la perdrix ». Une petite monnaie d'or frappée à Carthage vers 320-300 avant J.-C. constitue en pratique le plus ancien vestige datable de toute la région. Des stèles funéraires néopuniques datent des derniers siècles avant notre ère. Vers le milieu du 1^{er} siècle avant J.-C., *Rusuccuru* frappa monnaie à son nom (Laporte, 1993, p. 420, n° 7).

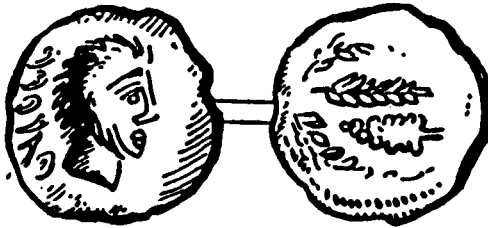
En 47 avant J.-C., Cneius Pompée (Pompée le Jeune) tenta un coup de main sur



Hache polie trouvée près de Delys



Stèles néo-puniques découvertes à Dellys



Monnaie à la légende RSKOBB, peut-être Russucuru (d'après J. Mazard)

la ville d'*Ascurus* (identifiée traditionnellement à *Rusuccuru*), où se trouvait un « *praesidium regium* » de Bocchus. Il échoua. Le parti césarien choisi par Bocchus avait bénéficié de la résistance de la ville. Par la suite, ce choix se révéla le bon, celui du vainqueur. Après l'assassinat de Ptolémée en 44 après J.-C., Aedemon souleva la Maurétanie.

Trois trésors découverts à *Rusguniae*, *Cissi* et *Rusuccuru* témoignent de troubles dans la région. La suite des événements montre que *Rusuccuru* avait à nouveau choisi le camp du vainqueur. La révolte écrasée, Claude lui accorda le droit de cité en l'élevant au rang de municipe de droit romain (Pline, H.N., V, 20 : « *Rusucurium civitate honoratum a Claudio* »). L'oligarchie locale, sans doute déjà romanisée en partie à titre individuel, acquit en bloc la citoyenneté.

A la fin du second siècle, deux petites villes jumelles, *Iomnium* et *Rusippisir* (Tigzirt et Taksebt), situées à 25 km à l'est, étaient aux mains de notables rusuccuritaïns. Elles semblent avoir été des *pagi* ou des *castella* dépendant de la cité : on y rend par exemple hommage au génie du municipe rusuccuritaïn. Plutôt qu'une nouveauté, on pourrait voir là une simple continuité, *Iomnium* et *Rusippisir* faisant peut-être partie du territoire de *Rusuccuru* dès la période punique.

Dans cette ville toujours reconstruite, les témoignages épigraphiques sont peu nombreux. Sous Commode, deux frères y élevèrent une statue à un procurateur de Maurétanie Césarienne (CIL VIII 9002), dont l'un d'eux avait été aide de camp. La route côtière, certainement très antérieure, fut à nouveau bornée sous Caracalla. Plus tard, la cité fut peut-être promue au rang de colonie (mesure honorifique, sans déduction). Le brassage de population lié à l'activité portuaire dut assez tôt amener des chrétiens à *Rusuccuru*. Sainte Marcienne, martyrisée à Césarée en 299, en était originaire. Deux sarcophages chrétiens furent importés de Rome au IV^e siècle. La région fut dévastée en 373-375 par la révolte de Firmus. Aux dires de saint Augustin, l'évêque donatiste de *Rusuccuru* avait ouvert les portes de la ville aux troupes de Firmus moyennant la vie sauve pour lui et les siens (cf. Laporte, 1993).

En 411, deux évêques s'affrontaient, le catholique *Fortunatus*, *episcopus plebis*

Rusuccuritanæ et le donastique *Optatus, episcopus Rusuccuritanus*. En 419, l'évêque catholique *Ninellus, Rusuccurensis*, fut désigné comme l'un des trois légats de la province ecclésiastique de Maurétanie Césarienne au concile de Carthage. En 484, *Mettun* ou *Metcun, episcopus Rusuccuritanus* se rendit à Carthage pour n'en point revenir. Il fut l'un des évêques catholiques envoyés en exil par Hunéric.

Rusuccuru fut sans doute réoccupée par les Byzantins dans la première moitié du VI^e siècle, comme une simple escale sur la route maritime vers Caesarea (Cherchel). Mais les documents manquent.

Le site réapparaît ensuite au XII^e siècle sous le nom berbère de *Tedellis* ou *Tadellest*, plus récemment simplifié en *Dellys* probablement par élision du préfixe berbère « ta ». En 496 H. (1102-1103 après J.-C.), le roitelet d'Almeria, Mu'izz al Dawla ben Sumadih, chassé de son royaume par les Almoravides (qui venaient de prendre Séville), vint chercher asile et protection à Bougie auprès d'El Mansour. Pour atténuer les malheurs du réfugié, le monarque hammadide lui concéda l'administration de Tedelles où il l'établit comme gouverneur.

Peu avant 1154, suivant Al Idrisi : « *Tedlès, située sur une hauteur, est entourée d'une muraille. Le pays environnant présente un aspect riant ; tous les objets de consommation y sont à bas prix* ». Des textes ultérieurs mentionnent l'abondance du bétail (moutons et bœufs).

Les temps difficiles commencèrent peu après, lorsque la maîtrise de la mer échappa aux Musulmans au profit des Chrétiens, et particulièrement des Normands de Sicile. Des razzias dévastèrent la côte tous les étés. Tedellis perchée sur son promontoire était protégée par une forte muraille antique. La mer était devenue dangereuse, mais la situation politique maghrébine rendait la terre d'autant moins sûre que la ville se trouvait à la limite entre le Maghreb central et le Magreb oriental. En moins d'un siècle, de 1285 à 1373, la cité changea de mains au moins 12 fois, alternativement hafside, abd-el-wadide et mérinide puis à nouveau hafside au gré des circonstances (prises d'assaut, ralliements, voire simples échanges entre les puissances du moment). A la fin du XIV^e siècle, et notamment en 1380, des corsaires opéraient à partir de la ville contre les navires chrétiens. Ceci entraîna des représailles. Après le raid sur Torreblanca en 1398, *Tedelles* fut prise et saccagée par une flotte valenciano-mayorquine. Elle comptait alors 1 300 à 1 400 feux.

Au début du XVI^e siècle, le bey de Dellys dépendait du souverain de Bougie ; il préféra se soumettre aux Turcs d'Alger lorsque Bougie tomba aux mains des Espagnols en janvier 1510. Dès lors, la ville suivit étroitement le sort d'Alger, en butte toutefois à l'hostilité chronique des tribus kabyles de l'intérieur. Cela n'empêchait pas une certaine prospérité, bien décrite par Léon l'Africain : « *Tedelles est une ville antique, bâtie par les Africains à environ 36 milles (de Temendfust) sur le bord de la Méditerranée. Elle est entourée d'anciennes et fortes murailles. Ses habitants sont pour la plupart teinturiers parce que la ville possède plusieurs sources et ruisseaux. Ces gens sont aimables et mènent joyeuse vie. Presque tous savent très bien jouer du luth et de la harpe. Ils ont beaucoup de terrains de culture fertiles en blé. Chacun d'eux s'habille convenablement, comme le font les citoyens d'Alger. Tous ont coutume de pêcher au filet et ils prennent beaucoup de poisson. Ce poisson ne se vend ni ne s'achète, on en donne à qui en veut. Tedelles a toujours fait ce qu'a fait Alger, tant pour son gouvernement que pour sa seigneurie* ». Vers 1550, la ville comptait environ 2 000 feux et ne semble pas avoir beaucoup progressé par la suite. La ville précoloniale était restée à l'intérieur du rempart antique qui subsistait en grande partie.

Après la conquête française, une première soumission de Dellys eut lieu en 1837, mais la ville dut être conquise en 1844 par les troupes du général Bugeaud. Le premier centre de population européenne fut installé en 1845. L'agglomération devint Commissariat civil en 1856. La ville ancienne fut respectée, mis à part l'alignement un peu brutal de la rue principale. Une petite ville française lui fut

simplement juxtaposée au sud sur des terrains accidentés (il fallut combler un profond ravin pour construire l'église). Dès les années 1850, on construisit une nouvelle enceinte qui subsiste aujourd'hui en quasi totalité.

Bien que les découvertes aient commencé dès 1844, Dellys n'a pas encore fait l'objet de la synthèse archéologique qu'elle mériterait. On ne peut guère dresser que des listes de découvertes isolées (stèles, inscriptions, pierres de taille, trésors, tombes, monnaies, sarcophages) dont, dès 1911, l'*Atlas archéologique* a rappelé l'essentiel. Il y peu à ajouter : Dès avant 1873, les militaires de la garnison avaient réuni des vestiges antiques. Une importante collection recueillie par M. Lacour est en partie entrée au Musée d'Alger avant 1928. De 1965 à 1972, Mlle Mascarello a noté des vestiges divers.

Topographie ancienne

Le site est clairement du type « éperon barré ». Les faces nord-ouest et est étaient protégées naturellement par une falaise tombant dans la mer. Le cap a été barré à l'ouest et au sud par une muraille signalée à plusieurs reprises, mais dont nous n'avons pas de description précise. Alors que l'Atlas indique la face ouest du rempart antique (et médiéval), un plan de 1844 en donne le tracé sud. Au point 3, un gros massif de maçonnerie antique encore visible sur le chemin du port montre les vestiges d'un escalier de pierre menant à la partie supérieure d'une tour (?). Il pouvait y avoir là une porte permettant d'accéder au port.

La pointe située au nord de l'espace ainsi protégé ne paraît avoir été occupée que par des carrières et une nécropole. La ville antique proprement dite pourrait avoir occupé un peu plus d'espace que la ville de 1844, un espace grossièrement rectangulaire de 400 m du nord au sud et 300 m d'est en ouest, soit environ 12 hectares dont nous ne savons pas s'ils étaient entièrement et densément occupés.

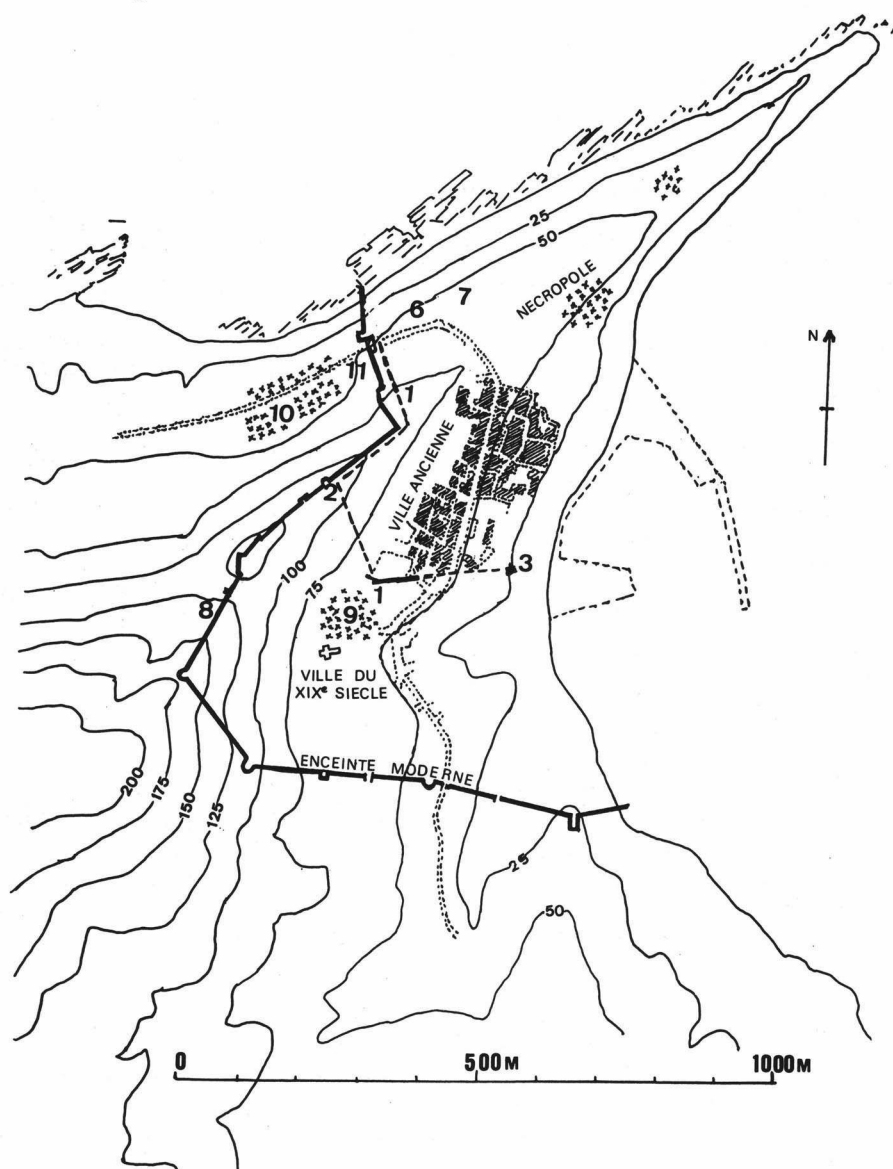
Ainsi délimité, le site de la ville antique occupe pour l'essentiel un petit plateau en pente douce sur le flanc ouest de l'arête qui descend du djebel vers la mer. On ne sait rien de l'organisation urbaine, si ce n'est que le relief imposait une porte au nord-est et une autre au sud-ouest pour le passage de la route côtière. Toutefois, la trame relativement rectangulaire qui transparait dans le plan de 1844 pourrait être un vestige du carroyage antique (?). Le seul bâtiment important connu a été signalé en 1959 lorsque des travaux d'aménagement de l'École professionnelle de Dellys dégagèrent des thermes au bord de la falaise dominant la mer. Les salles étaient pavées de mosaïques, notamment d'un pavement représentant le Labyrinthe, Thésée et le Minotaure, datable du III^e ou du IV^e siècle.

Rusuccuru était alimentée en eau par un aqueduc d'environ 3 km de long collectant des sources au flanc du djebel El Assouaf, qui culmine à 380 m. Il se déversait dans un réservoir établi au dessus de la ville antique, et en dehors des remparts antique et moderne, près de la porte (moderne) d'El Assouaf.

Les nécropoles antiques

On connaît trois nécropoles antiques, à l'ouest au sud-est et au nord de la ville. Celle de la pointe Abdel-Kader comporte les vestiges d'un tombeau creusé dans le roc.

A l'ouest de l'enceinte antique, la nécropole dite de la Porte des Jardins, ou « du champ de manœuvres » s'étendait de part et d'autre de la voie antique menant vers l'ouest. On y découvrit jadis des fosses funéraires taillées dans le roc, beaucoup de stèles funéraires et de sarcophages monolithes ou taillés dans le roc, puis, en 1857, un remarquable sarcophage chrétien. Un peu plus loin à l'ouest, mais toujours sur le plateau des Jardins, à l'ouest de la ville, s'élevait un



Plan de Dellys vers 1870 : (les n° sont ceux de l'Atlas archéologique de l'Algérie) 1 : Segments du rempart antique. 2 : Tour d'angle. 3 : Porte (?) antique vers le port. 6 : Mosaïques. 7 : Thermes (mosaïque de Thésée et du Minotaure). 8 : Citernes antiques. 9 : Mausolée de la rue Dumont d'Urville. 10 : Nécropole du Champ de manœuvres. 11 : Emplacement du sarcophage chrétien.

mausolée circulaire de huit mètres de diamètre, correspondant peut-être à une importante villa, dont la mer détruit peu à peu hypocaustes et restes de mosaïques sur la « plage Faure ».

La nécropole sud a été recouverte par la construction de la ville française et on n'en connaît que très peu de choses, un mausolée découvert en 1864 rue Dumont d'Urville (n° 9).

BIBLIOGRAPHIE

Antiquité

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle*, V, 20 ; édition J. Desanges, Belles Lettres, 1980, p. 170-171.

GSELL S., *Atlas archéologique de l'Algérie*, 1911, feuille VI, n° 24, et Addenda.

DUSSAUD R., « Inscriptions puniques et néo-puniques d'Algérie », *BCTH*, 1917, p. CXXI, p. 161-163, fig. 1.

MASCARELLO A., « Note archéologique sur Dellys », *Revue d'histoire et de civilisation du Maghreb*, t. 9, 1970, p. 13-17. *Idem, ibidem*, t. 10, 1973, p. 9-19.

LAPORTE J.-P., « Dellys, mosaïque de Thésée et du Minotaure », *BCTH*, n.s., fasc. 18, B, 1982 (1988), p. 131-134.

LAPORTE J.-P., « Le statut municipal de Rusuccuru », *Africa romana*, t. X, 1993, p. 419-437.

LIPINSKY E., s.v. Rusuccuru, *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, 1992, p. 380.

Moyen Age et périodes récentes

IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères*, Traduction de Slane, t. I-IV.

BRUNSCWHIG R., *La Berbérie orientale sous les Hafssides*, Paris, 1947, t. I-II.

IDRIS H., *la Berbérie orientale sous les Zirides, x^e-xii^e s.*, Paris, 1962, t. I-II.

BOYER P., *Évolution de l'Algérie moyenne*, Paris, 1960, passim.

J.-P. LAPORTE

**D29. DELOU, delu : – seau à puiser l'eau ; puisette.
– nom arabe du signe du Verseau.**

Ce mot d'origine arabe désigne un petit seau en peau (qui peut être aussi en bois, en cuivre, en fer), pour puiser l'eau au Sahara et en pays berbère. Mais il désigne parfois aussi la grande poche de cuir, munie d'une manche à sa partie inférieure, tirée par un animal sur une structure de bois au-dessus d'un puits.

Par extension, l'appareil de traction tout entier est quelquefois aussi appelé *delu*, en certaines régions.

Ce terme s'est assimilé à plusieurs parlars berbères :

- En *tamazight* du Maroc central, *eddlu* définit « un seau en cuir ou en caoutchouc pour puiser l'eau dans le puits » (M. Taïfi, 1991, p. 64).
- En *ouargli* ; *ddehu* plur. *ddekwān*, fém. *tadlawt* fém. plur. *tidlawin* (petit seau en cuir, gourde), a les mêmes emplois (voir J. Delheure, 1927, p. 52).
- En *mozabite* ; *eddlu* plur. *eddekwān* a le même sens (voir J. Delheure, 1984, p. 29).
- En *Kabyle* le mot *delu* semble absent au profit du mot *eşşdel* (seau, récipient en métal) qui vient de la racine arabe *şl* désignent un seau en fer, en cuivre, un bac à eau.
- En *tamâhaq* le petit seau en peau pour puiser l'eau se nomme *ağa* (voir FOUCAULD, *Dict. touareg-français* I, 383). Diffère du grand seau en cuir rigide *ahağa*, faisant office de panier pour la récolte des grains, des fruits, le transport des menus objets ou qui sert de récipient pour tanner les peaux.

Description et usage du delu

L'instrument nommé *delu* ou *ağa* en tamâhaq est une poche de cuir (sans poil) tanné pour recevoir de l'eau en restant toujours souple. On utilise parfois de vieilles outres à eau pour fabriquer le *delu*. Cette poche est suspendue par un ensemble de 15 à 20 petites lanières tressées (*telut*) de 5 à 10 cm de long, à un cercle de fibres de bois (*talakat*) de 20 à 30 cm de diamètre, lui-même enrobé de peau. Au-dessus de ce cercle, trois attaches de corde, assurent une prise équilibrant le poids du seau rempli d'eau (qui peut contenir de 3 à 6 litres d'eau en moyenne). La corde de



Delou, poche de cuir, à Djanet (Photo G. Camps)

traction s'attache au sommet de cette suspension ; elle varie de longueur en fonction de la profondeur de l'eau à puiser.

Cet instrument léger de faible capacité, est essentiellement réservé aux usages domestiques pour alimenter les besoins en eau des hommes et pour abreuver les animaux. Il est jeté au fonds des puits et tiré à bras, mais parfois aussi actionné à l'aide d'une poulie de bois (roue ou rouleau) montée au-dessus du puits sur un bâti en bois, en pierres ou en maellons de boue séchée.

Dès qu'il s'agit de tirer de plus grandes quantités d'eau pour arroser les jardins, dans des régions où les galeries drainantes ne peuvent être conçues, l'on utilise une poche de cuir à plus grande capacité appelée aussi *delu*, munie d'une manche de cuir tronconique à sa partie inférieure et qui sert de clapet d'ouverture après la remontée de la poche. Pour assurer le bon fonctionnement de la remontée des 40 à 50 litres d'eau de ce *delu* surdimensionné, les Sahariens ont imaginé différents échafaudages en bois ou en pierres maçonnées qui permettent une traction animale (âne, bœuf, dromadaire). On facilite quelquefois la traction par le creusement en pente d'un chemin de halage de la longueur de la corde (suivant la profondeur du puits). Ce mode de traction au-dessus d'un puits porte des noms qui varient selon la région et le dialecte local : *Sànya* dans l'oued Souf et au Fezzan, *tirest* au Mزاب, *delu* en Tunisie, *tanut* en pays touareg. Le Fezzan offrait, semble-t-il, une grande variété de structures (à échelle, à chèvre, à échafaudage) avec un ou plusieurs *delu* dont le père Jean Lethielleux a fait une minutieuse description dans son livre *Le Fezzan, ses jardins, ses palmiers* (1948, pp. 81-105). Les Touaregs appellent *elkem* la manche tronconique cousue à la partie inférieure de la grande poche (voir FOUCAULD, *Dict. I*, 1044 et 1284). Le principe de fonctionnement du *delu* sur une poulie en est le suivant : la traction verticale à bras de l'homme est remplacée par une traction animale horizontale qui favorise une exhaure beaucoup plus conséquente à chaque opération, grâce à l'usage d'une poulie en bois montée sur une solide structure de bois ou de pierre.

- La grande poche accrochée à une grosse corde est descendue rapidement au



Tamout, puits à traction animale, à Idelès (Photo M. Gast)

fond du puits pour être remplie ; le conducteur s'assure de sa charge par une légère traction de la corde principale que va tirer l'animal ; mais il a en main une autre corde plus fine qui vient s'ajuster à la bouche de la manche tronconique. En maintenant cette deuxième corde tendue et qui roule elle aussi sur une autre poulie au-dessous de la première (c'est en général un rouleau de bois), le conducteur relève la manche vers le haut de telle sorte qu'elle ferme l'évacuation basse de la poche. L'animal tire alors la masse du *delu* chargé, jusqu'au bout de sa course sous la poulie.

- A ce moment, le conducteur relâche la petite corde tout en maintenant la traction de l'animal pour opérer la vidange de l'eau par la manche au-dessus d'un petit bassin contigu au puits (cette eau stockée est ensuite canalisée vers le jardin).
- La charge étant vidée, les deux cordes se relâchent ; l'animal et son conducteur reviennent vers le puits et l'opération recommence.

Le débit dépend de la profondeur du puits, de la force de l'animal et de la capacité du *delu*. Capot-Rey remarque qu'au Mzab un puits simple peut débiter ainsi 60 à 100 l/minute. Le puits à balancier a été à peu près partout (sauf au Gourara) remplacé au début du xx^e siècle, par ce système à traction animale dès lors que les galeries drainantes ne pouvaient être mises en œuvre.

« On a voulu voir dans les puits à poulie et à delou un trait de civilisation qui aurait été propagé par les Ibadites. Il est bien vrai qu'on le retrouve à Djerba et au Tafilalet, autres foyers de l'hérésie ; mais il existe aussi dans le Sahel tunisien, en Basse Mauritanie, au Soudan, en pays touareg, et, en dehors du Sahara, sur la côte de l'Arabie qui borde la Mer Rouge et jusqu'aux Indes ; il ne semble donc pas lié à une aire géographique précise ou à un groupe ethnique bien défini » (Capot-Rey 1953, p. 322). X. de Planhol et P. Rognon notent par ailleurs dans leur ouvrage *Les zones tropicales arides et subtropicales* (1970) : « le système à poulie (*bakra* en Egypte, *tcherd* en Irak) semble être une invention relativement tardive, peut-être en Egypte ou plutôt en Mésopotamie, si le mot égyptien vient bien de l'acadien... » (p. 113).

Aujourd'hui, le puisage à bras à l'aide du *delu* subsiste encore dans toute la zone sahélienne dans les puits non pourvus de motopompes, que ce soit pour l'alimentation humaine ou l'abreuvement des animaux. Le système à poulie a été très souvent remplacé par des moto-pompes, mais il demeure présent dans de nombreux jardins où les agriculteurs, trop isolés ou trop pauvres, maintiennent quelques arpents de terre pour s'assurer d'une subsistance en céréales, légumes et fourrages verts pour leurs chèvres et moutons. Il faut cependant, dans ce cas, disposer d'un bœuf, d'un dromadaire ou d'un âne.

Le *delu* et sa corde demeurent dans la vie saharienne des objets de première nécessité presque symboliques avec l'outre à eau ; car à quoi bon arriver à un puits sans avoir le moyen d'en tirer de l'eau.

ağa-n-âman (le seau d'eau)

« Son sourd et prolongé se produisant dans les parties supérieures de l'air et ressemblant au son que produit un seau d'eau versé de haut dans un bassin. *L'ağa-n-âman* s'entend quelquefois de jour, plus souvent de nuit ; il est rare ; on ne l'entend pas tous les ans, et tout au plus l'entend-on deux ou trois fois en une année ; c'est toujours un son unique et prolongé qui semble descendre vers la terre. Les Kel-Ahaggar ignorent son origine ; ils le regardent comme présage de pluie dans l'année » (FOUCAULD, *Dict. touareg-français* I, 383).

BIBLIOGRAPHIE

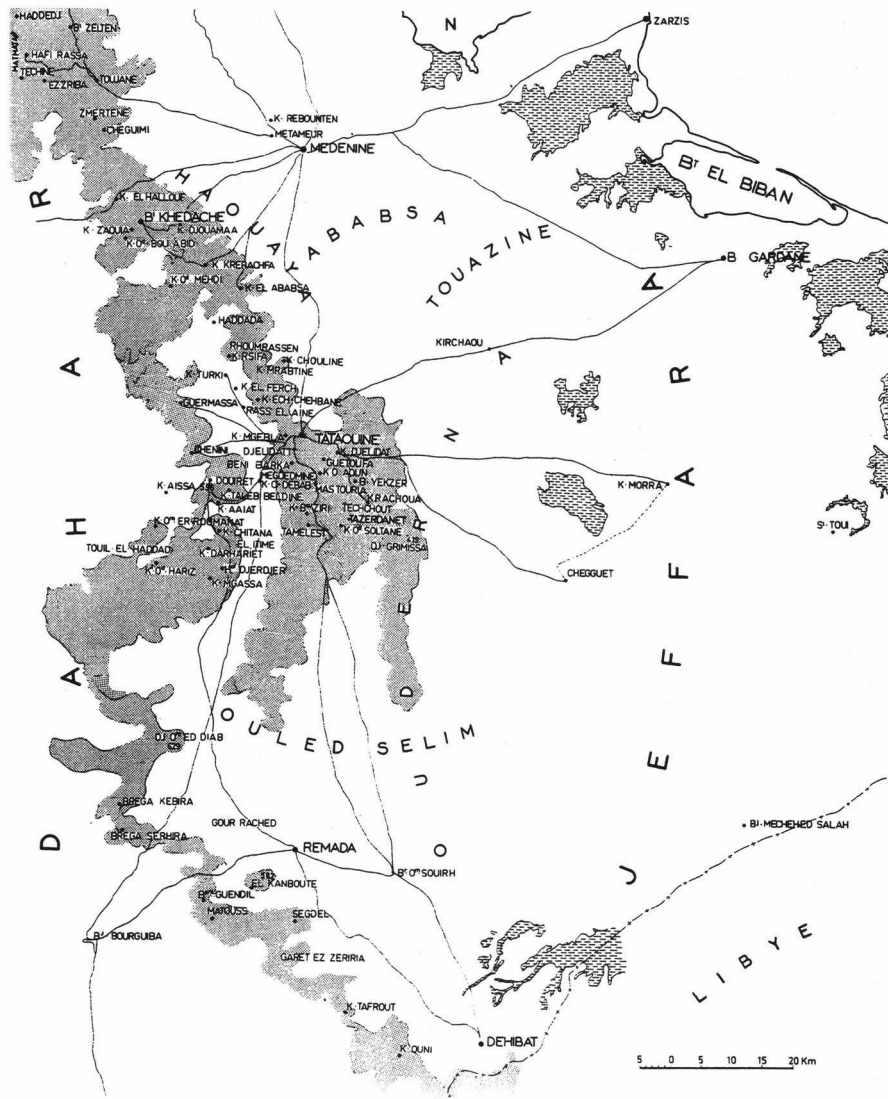
- CAPOT-REY R., *Le Sahara français*, PUF, Paris, 1953, 564 p.
Collections ethnographiques, publiées sous la direction de L. BALOUT, photographies de Marcel BOVIS, légendes de Marceau GAST, Arts et Métiers Graphiques, Paris 1959 (Voir légende XIX, seau à puiser).
- DELHEURE J., *Dictionnaire mozabite-français*, SELAF, Paris, 1984, 322 p.
Idem, *Dictionnaire ouargli-français*, SELAF, Paris, 1987, 496 p.
- FOUCAULD P. de, *Dictionnaire touareg-français*, 4 vol., Imprimerie Nationale, Paris, 1951-1952, 2 028 p.
- LETHIELLEUX J., *Le Fezzan, ses jardins, ses palmiers*, Notes d'ethnographie et d'histoire, Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes (IBLA) 12, Tunis, 1948, 253 p.
- MOUNIER Lt G., « Le travail des peaux chez les Touareg du Hoggar », *Travaux de l'Institut de Recherches Sahariennes*, t. I, 1942, pp. 33-169.
- NICOLAISEN J., *Ecology and culture of the pastoral tuareg*, The National Museum of Copenhagen, 1963, 548 p.
- NICOLAS F., *Tamesna, Les Ioullemmeden de l'Est ou Touareg « Kel Dinnik »*, Imprimerie Nationale, Paris, 1950, 280 p.
- PLANHOL X. et ROGNON P., *Les zones tropicales arides et subtropicales*, A. Colin, Paris, 1970, 487 p.
- TAIFI M., *Dictionnaire tamazight-français* (parlers du Maroc central), L'Harmattan-Awal, Paris, 1991, 880 p.

M. GAST

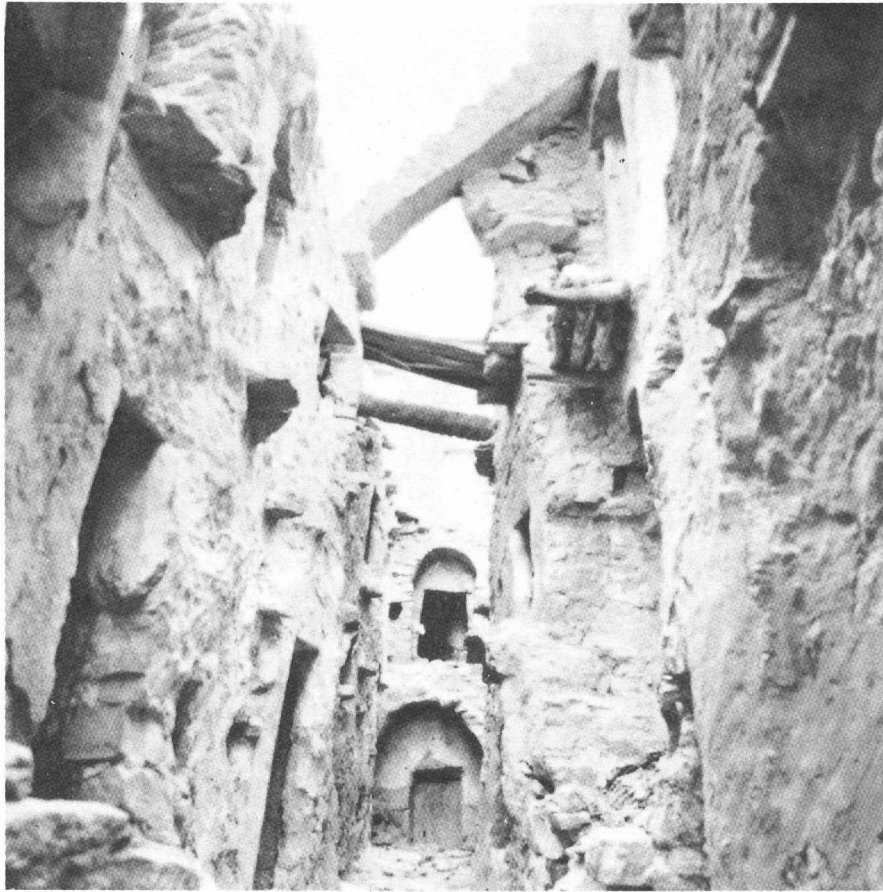
D30. DEMER

Ancien groupement berbère établi au sud des Matmata*, sur le rebord, appelé ici djebel, du Dahar* et dominant la grande plaine de la Djeffara* (Sud tunisien). Selon Ibn Khaldoun (*Histoire des Berbères*, III, p. 235), les Demer, situés au sud des Laouata*, s'adonnaient encore partiellement au nomadisme. Actuellement les descendants des Demer sont fondus, avec les Laouata et les Hamdoun, dans la confédération des Ouerghamma et la plupart, prenant ce nom, ne revendiquent plus une origine berbère.

Ils ont cependant laissé leur nom au « Djebel Demer » (certains écrivent Demmer) long abrupt qui court sur 200 km à l'est d'une ligne Médenine, Foum Tatahouine, Remada. Les descendants des Demer établis sur ce relief poursuivent une vie semi-nomade bien que disposant d'habitations souvent troglodytes à



Carte du Djebel Demer, entre Dahar et Djeffara, d'après A. Louis



Ksar de Gettofa (photo A. Louis)

l'image de celles des Matmata et de nombreux villages. Aujourd'hui ils sont presque tous sédentaires, mais les troupeaux sont envoyés sur le Dahar de janvier à mai, puis ils descendent dans la Djeffara où de nombreuses maisons, certaines même en territoire libyen, appartiennent aux familles du « Djebel ». Les cultures arbustives dans le « Djebel », sur les terrasses et banquettes établies sur les berges de ravins, oliviers, figuiers, abricotiers et palmiers ne donnant que des dattes de mauvaise qualité, contribuent à la sédentarisation. Ce genre de vie explique la multiplication des villages de pitons ou de crêtes qui créent le pittoresque du pays.

Beaucoup de ces villages fortifiés ne sont plus aujourd'hui que des ruines. Ils occupaient un ensemble de positions sur le rebord du Plateau, soit directement face à la basse plaine du Ferch : Guermassa, Chenini (voir Ahl el Kaf*), Douiret*, soit face à la Djeffara : Segdel, Matous, Ouni etc. Les villages ayant gardé une certaine vitalité ne sont plus qu'au nombre de trois, ce sont Guermessa, où on ne parle plus berbère, Chenini et Douiret ; on peut rajouter à cette courte liste le nom du village de Ouazen qui, en face de Déhibat, est en territoire libyen depuis 1911. Le cœur de chacune de ces agglomérations est le ksar, c'est-à-dire le grenier collectif souvent fortifié et qui a remplacé l'ancienne kalaa souvent inaccessible. Dans la plupart de ces villages de pitons les habitations sont troglodytes ou semi-troglodytes. A Guermessa, par exemple, les gens vivaient dans des cavernes creusées dans les couches tendres qui alternent avec les bancs de roche dure ; ainsi deux étages



Gravure d'un bateau à Segdel, datant peut-être du XIII^e siècle (Photo Pascual)

d'habitations s'enfoncent entre les strates de la montagne. Tous ces villages possèdent un système très étudié de retenue d'eau ; le *jeser*, barrage léger, permet de faire du moindre ravineau un jardin planté d'oliviers et de figuiers. Mais un tel barrage demande une technique particulière : assez solide pour retenir la terre, il ne doit pas, pour autant, retenir la totalité de l'eau de ruissellement au détriment des vergers établis plus bas.

Les villages de la région située à l'ouest et au sud de Rémada, dans ce prolongement méridional du Djebel Demer appelé parfois Djebel Nekrif, ne sont

plus qu'une dizaine de sites fantômes abandonnés depuis trois siècles, ils présentent un aspect désolé, fouillis de ghorfas démantelées et de citernes éventrées. Les Brega forment un ensemble constitué de trois villages de piton, où l'habitat était en grande partie troglodyte. Une légende veut que la totalité de la population se soit enfuie, en une seule fois, pour échapper aux déprédations des nomades Traïfa. Ces mêmes arabes Traïfa exerçaient leur domination sur les habitants du village de Matous qui suivirent l'exemple des Brega et s'enfuirent vers le Nord ; on trouve leurs descendants dans la région de Medjez el-Bab, à Henchir Mwatis.

Le village de Segdel est constitué, dans un site défensif, de plusieurs ceintures d'alvéoles et de grottes aménagées que réunissent des sentiers circulaires, le tout est couronné d'une kalaa, à la fois lieu de refuge et grenier collectif où se pressent de multiples ghorfas dont certaines parois portent de curieuses représentations de navires archaïques, qui pourraient dater du XIII^e siècle. L'histoire du peuplement de ce village n'est pas plus claire que celle des Brega et des Matous. Les premiers occupants semblent être venus du Djebel Nefoussa* puis ils passèrent sous la suzeraineté des tribus nomades des Dehibat et plus tard des Traïfa, finalement ils abandonnèrent les lieux et allèrent s'établir en Tunisie du Nord, dans la Siliana et au Mornag. Ouni présente une structure identique à celle de Segdel. Ici aussi une kalaa, qui domine un ensemble de ghorfas ruinées, jouait le rôle de grenier collectif que contrôlait une sorte de tour de guet. Selon une tradition locale, Ouni serait un ancien ribat*.

BIBLIOGRAPHIE

METRAL D., « Gravures pariétales d'une habitation troglodyte du Djebel Segdel (Extrême-Sud tunisien) », *Rev. tunis.*, 1936, p. 414-415

LE BŒUF J., *Les confins de la Tunisie et de la Tripolitaine*, Paris, 1909.

LOUIS A., « Le monde "berbère" de l'Extrême-Sud tunisien », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 11, 1972, p. 107-125

LOUIS A., *Tunisie du Sud, ksars et villages de crête*, Paris, CNRS, 1975.

A. LOUIS

D31. DEMNAT (Damnat)

Petite ville du Maroc peuplée de Berbères N'Tifa et de Juifs qui, vers 1950, constituaient la moitié de la population estimée à 5 000 personnes. Demnat occupe le flanc d'une colline à 960 m d'altitude dominant les vallées des oueds Demnat et Tassaout, à 120 km à l'est de Marrakech. Son enceinte, en partie ruinée, en terre banchée dessine un rectangle bastionné ; elle est contrôlée à l'est par la Kasbah (Tighremt) qui possède des douves profondes pouvant être mises en eau.

La ville vit de son agriculture et du commerce. La vallée de la Tassaout porte sur ses versants vignes et surtout oliviers dont l'huile est le principal produit vendu sur le marché. La plaine est occupée par des cultures vivrières : céréales et fèves. Le marché hebdomadaire est important. Bétail, huile et quelques produits de l'artisanat local, surtout les cuirs et les tissages, sont échangés contre les productions des tribus montagnardes ou sahariennes : peaux fraîches, laine et dattes.

Ch. de Foucauld visita Demnat en février 1883 ; il notait que les Juifs y étaient traités « avec une exceptionnelle bonté ». Malheureusement cette bonne entente n'était pas constante et, quelques années plus tard, des persécutions avec rapt de jeunes femmes vendues comme esclaves furent suffisamment graves pour émouvoir les puissances européennes et décider le sultan Moulay Hassan à créer un mellah dans un quartier distinct de Demnat (mai 1887).

L'interpénétration culturelle entre Juifs et Musulmans est, ou plutôt était, telle qu'étaient honorés simultanément les mêmes saints dont l'appartenance à l'une ou l'autre confession demeurait douteuse. Cette interférence des croyances était particulièrement visible à Imi n'Ifri (« l'entrée de la grotte »), vaste tunnel naturel traversé par un torrent à quatre km au sud-est de Demnat, où Juifs et Berbères pratiquaient un culte tout imprégné d'un animisme* préislamique que sanctionnait le sacrifice d'un taureau noir lors d'un moussem*, deux semaines après l'Aïd el-Khébîr. Mais tout au long de l'année, sur les bords d'une source en aval de la grotte, les femmes musulmanes aussi bien que les juives venaient sacrifier des poules dans l'espoir de devenir fécondes et de mettre au monde un garçon. E. Doutté rapporte une curieuse légende au sujet de cette grotte, celle de Malek es-Sif (« le Roi du sabre ») qui réussit à tuer Khettaf el-arais (« le Ravisseur des fiancées »), un génie malfaisant, doté de sept têtes, qui habitait la grotte et exigeait de la population d'alentour la livraison de jeunes filles. Malek es-Sif les délivra et, du corps décapité du monstre, sortirent une multitude de vers qui se changèrent en corneilles ; elles peuplent encore la grotte et le voisinage. Ces corneilles d'une espèce particulière sont appelées *ghorab en-Nsara* (« les corbeaux des chrétiens »), leur nom berbère est *amzoui*. La légende de la grotte d'Imi n'Ifri est intéressante par son rattachement à des thèmes du folklore universel. On y retrouve des éléments de la légende de Persée et Andromède, d'Hercule et l'hydre de Lerne, de saint Georges et le dragon et de saint Romain de Rouen.

Comme le fait remarquer Ch. Pellat, Demnat se situe, sur le plan linguistique, à la limite des deux groupes de parlers berbères le *tašelγit* du Sud et le *tamazit* du Centre, d'où l'intérêt que portèrent à l'étude de sa langue des linguistes tels que S. Boulifa et plus tard E. Laoust.

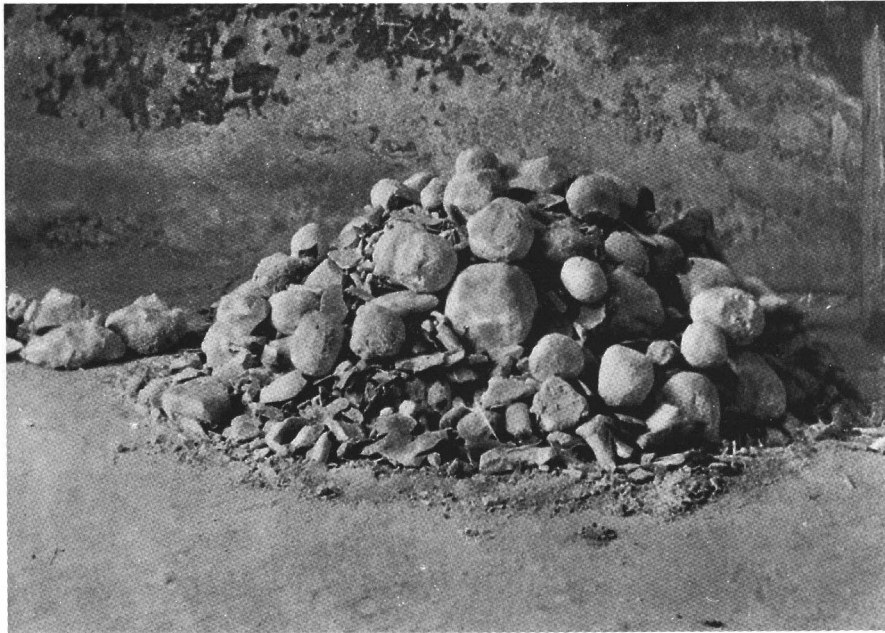
BIBLIOGRAPHIE

- FOUCAULD Ch. de, *Reconnaissance au Maroc*, Paris, 1888, p. 77-78
 BOULIFA S., *Textes berbères en dialectes de l'Atlas marocain*. Public. de l'Ecole des Lettres d'Alger, XXXVI, 1908-1909.
 DOUTTE E., *Missions au Maroc*. En Tribu, Paris, 1914, p. 215-224.
 LAOUST E., *Étude sur le dialecte berbère des Ntifa*, Paris, 1918.
 LAOUST E., *Mots et choses berbères*, Paris, 1920.
 VOINOT L., *Pèlerinages judéo-musulmans au Maroc*, I.H.E.M., IV, Paris, 1948, p. 25-28 et 60-61.
 FLAMAND P. *Un mellah en pays berbère : Demnat*, I.H.E.M., X, Paris, 1952.
 PELLAT Ch. « Damnat », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e édition, p. 111-112.

C. AGABI

D32. DÉPÔTS RITUELS

La plus ancienne manifestation culturelle en Afrique du Nord et peut-être dans le monde remonte au Paléolithique moyen. Il s'agit de l'amoncellement volontaire de galets dans le gisement d'El Guettar (région de Gafsa, Sud tunisien). Ce gisement, qui a livré une belle industrie moustérienne, était établi auprès d'une source artésienne. M. Gruet découvrit, au-dessous de couches tourbeuses, un curieux tas de pierres noyées dans le sable apporté par la source et qui formaient un cône régulier de 75 cm de haut et de 1,50 m de diamètre. Au sommet étaient placées quelques boules de silex ; toutes les autres étaient des sphères de calcaire. Les plus petites et les plus régulières étaient dans la partie supérieure alors que les pierres de la base du tas, plus volumineuses, n'étaient que grossièrement sphériques. La plupart de ces sphéroïdes étaient naturels, quelques-uns, qui présentaient des



Amoncellement volontaire de galets, de silex taillés et d'os dans le gisement moustérien d'El Guettar, région de Gafsa, Sud tunisien (Photo et fouilles M. Gruet)

aspérités, avaient été régularisés par piquetage. Fait notable, le fouilleur n'a pas retrouvé de tels galets dans le voisinage immédiat du gisement. Ce tas de pierre contenait également des os brisés intentionnellement et des silex taillés : 65 nucléus, 1 950 éclats non retouchés et 1 970 retouchés appartenant à une industrie moustérienne. Les concrétions qui soudaient entre eux les divers éléments de cet amoncellement, ainsi que le lustre très prononcé des silex et l'émoussé des os qui se trouvaient sur les bords, font penser que l'édification de ce monument fut faite en partie dans l'eau agitée et chargée de sable.

Il est sûr que cette structure n'obéit à aucune raison technique. Il ne peut s'agir d'une réserve de « bolas » puisque s'y trouvent intentionnellement mêlés des outils et des os en grand nombre. M. Gruet y vit un dépôt votif, un cairn d'offrande à la source auprès de laquelle les Moustériens d'El Guettar s'étaient établis.

Cette manifestation des hommes moustériens d'El Guettar est, à notre connaissance, la première de pratiques très répandues dans le monde qui consistent à rassembler ou à jeter des pierres, toujours au même endroit où s'édifient ainsi de pseudo-tumulus qu'il est difficile de distinguer des tumulus funéraires sans fosse ni chambre. Il n'est pas impossible d'ailleurs que de vrais tumulus soient devenus des pierriers du fait du geste rituel qui consiste à jeter une ou plusieurs pierres sur un endroit déterminé. Quoi qu'il en soit le résultat est l'édification d'un *redjem* ou *kerkour*.

Ces *kerkour** sont de dimensions extrêmement variables et leur répartition aussi irrégulière. Ils paraissent bien plus nombreux au Maroc, et particulièrement dans les montagnes berbères qu'en Algérie orientale et en Tunisie. Certains marquent suffisamment le paysage pour servir de limites entre des tribus. Au Maroc, certains atteignent des dimensions colossales et continuent d'être alimentés par les passants ou les pèlerins qui ajoutent leur pierre. E. Doutté cite les différentes occasions qui peuvent provoquer l'édification de tels *kerkour* : ce peut être la

commémoration d'un acte particulier tel que la consécration d'un pacte de *tad'a* (voir colactation*), la mort violente d'un personnage connu ou l'abattage d'un fauve ; il arrive aussi que le jet de pierres se fasse du point où l'on aperçoit une zaouïa ou le tombeau du saint auprès duquel on se rend en pèlerinage. Le plus célèbre des kerkour du Sahara me semble être le sanctuaire proche de Tazerouk (Ahaggar) connu sous le nom de Tibaradin («les fillettes») qui renfermait un dépôt considérable d'offrandes diverses : perles, nouets, outils préhistoriques en pierre polie et parmi eux une sculpture néolithique représentant avec un grand réalisme une tête de taureau ; cette sculpture en roche noire était accompagnée d'une boule de quartz. Ce sont ces deux objets qui seraient à l'origine du nom donné au sanctuaire.

Il existe une autre sorte de dépôt de pierres qui est intermédiaire entre le tas de cailloux et une véritable construction ; ce sont les petits amoncellements de pierres qui bordent certaines bazinas*. Ces amoncellements sont le plus souvent des autels* turriiformes ruinés qui sont toujours de construction sommaire. Ces autels ont été édifiés auprès des monuments funéraires ou culturels soit dans le prolongement du couloir d'accès ou de la niche, soit le long d'une ligne tangente à la bazina. Ces alignements peuvent compter jusqu'à une douzaine de ces autels turriiformes ou de simples tas de cailloux. Il est tentant de penser que l'édification de ces autels accompagnait la visite rituelle au monument funéraire. Ces dépôts sont très nombreux dans les massifs sahariens, peut-être parce qu'ils y sont tout simplement mieux conservés en raison de la faible fréquentation de ces régions.

Dans le Tell, en revanche, les dépôts rituels les plus fréquents et les plus évidents sont les amoncellements d'objets céramiques dans de petites constructions qui, suivant les régions, reçoivent le nom de *mzara* ou de *haouita*. Les premières sont des constructions précaires de pierres plates abritant sommairement, sur des étagères de pierre ou à même le sol, de nombreux petits récipients en terre cuite. Mises à part quelques marmites ou grandes coupes (*methred*) dans lesquelles les femmes déposent des aliments (couscous, légumes cuits, fruits)

destinés aux génies et aux pauvres, les récipients qui s'accumulent dans le petit édicule sont le plus souvent des réductions de la vaisselle domestique. Cette microcéramique est composée de godets, d'écuelles, de bols et surtout de lampes qui reçoivent plutôt des bougies que des mèches et de l'huile, sans doute trop fugaces.

Des dépôts semblables peuvent être faits à l'intérieur des *haouita* dont la forme la plus simple est un mur courbe dont la hauteur dépasse rarement le mètre, au centre, dans la région de plus forte concavité, est aménagée une niche dans laquelle on allume des bougies et brûle du benjouin.

D'autres constructions moins sommaires reproduisent exactement la structure des *koubas**



Mzara de Sidi Hamoud, région d'Aïn Kébira, Algérie (Photo G. Camps)



Dépôt de microcéramiques sur la tombe de Sidi Messaoud, région d'Aïn Kébira
(Photo. G. Camps)

(appelées à tort « marabouts »). Ce sont de minuscules monuments cubiques surmontés d'une coupole, blanchis à la chaux.

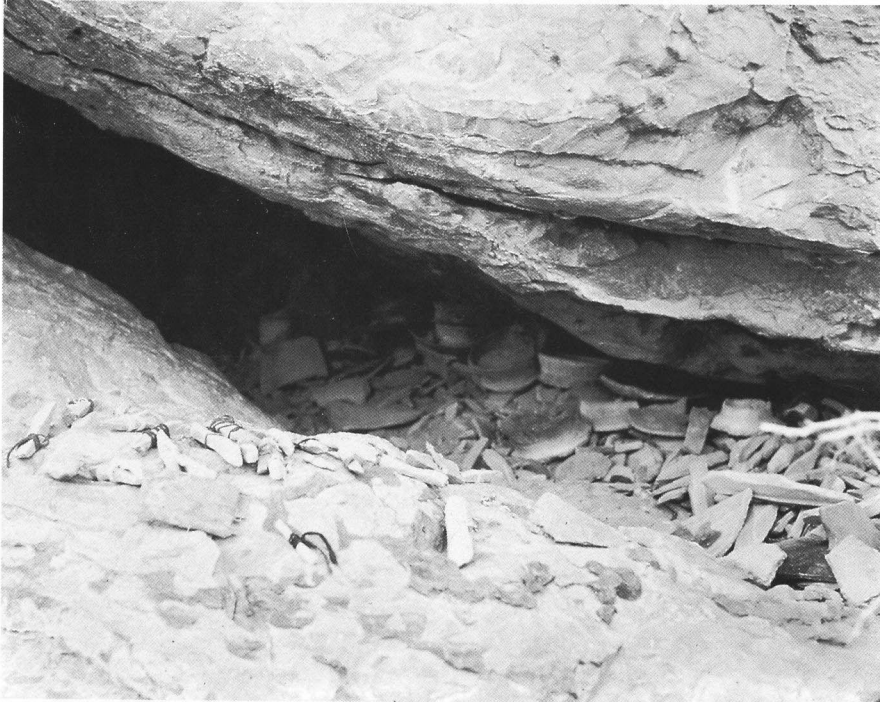
Les innombrables *mzara*, *haouita*, *taqorabt* (forme kabyle de l'arabe kouba) sont les sanctuaires les plus visibles dans les campagnes maghrébines et parfois jusque dans les agglomérations urbaines, mais les dépôts de microcéramique peuvent se faire en d'autres lieux moins visibles. Ils peuvent couvrir la tombe plate d'un saint présumé dont le nom n'est même pas conservé dans la mémoire collective (Sidi el Mokhfi), ou au contraire d'un personnage bien connu dont on recherche la *baraka**.

Mais le dépôt votif peut être totalement dissocié du monde funéraire et être en relation avec celui des génies. Les sanctuaires peuvent alors être signalés au sol sous la forme d'un simple cercle de pierres ouvert généralement à l'est, ou n'être qu'une anfractuosité dans les rochers voire dans le pied d'un arbre centenaire. Il arrive que ce rocher ou cet arbre soit blanchi à la chaux, mais ce n'est pas indispensable bien que cette pratique ait été déjà en vigueur dès l'Antiquité : une dédicace latine d'Aïn Kébira (CIL, VIII, 20250) mentionne un tel blanchiment du modeste sanctuaire consacré au *Numen Maurorum*.

J.-Cl. Musso qui a particulièrement étudié les dépôts rituels des sanctuaires ruraux de Grande Kabylie, propose la classification suivante de la microcéramique qu'ils contiennent :

- les objets à feu : lampes, bougeoirs et braseros ;
- les récipients : écuelles, godets et coupes ;
- les réductions d'objets utilitaires : couvercles ;
- les objets « inutilisables » : ces derniers sont surtout représentés par des cylindres de terre cuite portant à chaque extrémité une cupule dans lesquels je verrais volontiers le souvenir de balsamiques destinés à recevoir, à l'origine, quelques gouttes de parfum.

Cette typologie, valable pour la Grande Kabylie, doit être enrichie par la prise en compte des microcéramiques trouvées dans les sanctuaires d'autres régions telle que la Petite Kabylie et, d'une façon plus générale, l'Algérie orientale et la Tunisie.

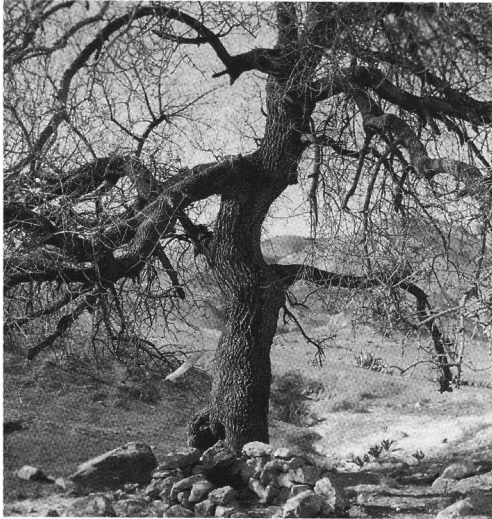


Microcéramiques déposées dans une anfractuosité de rocher   Tamanat, Anti Atlas
(Photo A. Simoneau)



Microcéramiques et fragments de vaisselle domestique déposés entre deux strates calcaires
du Djebel Mazela   Bou Nouara, Algérie (Photo G. Camps)

En fait on peut affirmer que n'importe quel récipient ou objet céramique de la vaisselle domestique se retrouve sous forme réduite et simplifiée dans la micro-céramique votive.



Mzara au pied d'un pistachier, région de Tizi, Algérie occidentale (Photo G. Camps)

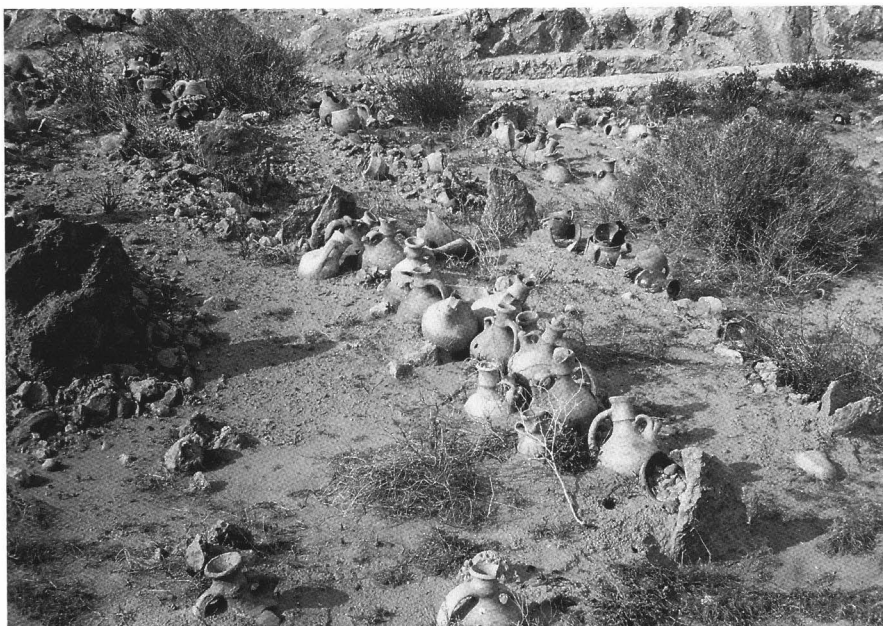


Dépôts de lampes et de bougeoirs au pied d'un olivier à Sdi Brah, Chenoua (Photo G. Camps)

La plupart des microcéramiques modernes paraissent étrangement archaïques. Cet archaïsme n'est pas dû seulement à la simplicité de la technique : à part quelques lampes en terre vernissée achetées en ville ou quelques tasses en porcelaine ébréchées ou ayant perdu leur anse, toutes les microcéramiques sont modelées sans l'usage du tour et parmi les différents procédés connus c'est le plus primitif (abandonné dans le modelage de la vaisselle domestique) qui fut choisi pour fabriquer godets, écuelles, couvercles et balsamaire. Il consiste à modeler à pleine main une balle de pâte sans rajouter de pâte comme dans le modelage aux colombins qui est le procédé utilisé dans l'ensemble du Maghreb. Mais cet archaïsme de la technique ne suffit pas à expliquer l'extraordinaire ressemblance, pour ne pas dire l'identité qui existe entre les microcéramiques actuelles et celles qui étaient déposées dans les sépultures protohistoriques. Cette ressemblance est telle que ces objets séparés par deux ou trois millénaires sont parfaitement interchangeables.

Il existe bien d'autres sortes de dépôts votifs céramiques. Nous retiendrons celui de récipients de taille normale, aiguières ou cruches de formes diverses que l'on voit alignées sur les tombes ibadites du Mzab. Dans ces sépultures, la microcéramique n'est pas absente mais disposée discrètement dans des niches cultuelles aménagées dans le flanc ou à la tête de la tombe. Sur les sépultures de personnages vénérables cette niche se transforme en petit édicule et parfois en petite kouba.

Mais les dépôts rituels ne sont pas uniquement composés d'objets céramiques. Nombreux sont les seyids, marabouts ou saints inconnus dont la tombe ou la kouba reçoit en dépôt des boulets de pierre ou de fonte. On retiendra le cas du « Saint aux boulets » chez les Béni Hawa (région de Ténès, Algérie) dont la modeste tombe



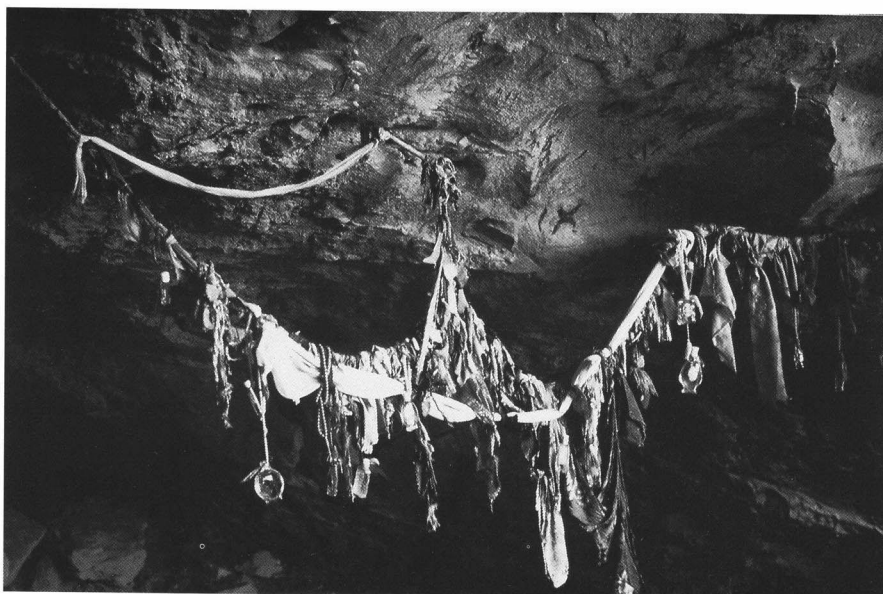
Alignements de cruches sur des tombes mzabites à Beni Isguen (Photo G. Camps)

était signalée par deux tas de boulets en fer provenant du naufrage du *Banel* en 1802. Plus récemment des flotteurs de filets, sphères en verre creuses, furent aussi déposés dans certaines koubas des régions littorales.

C'est à un autre rituel que répond une autre forme de dépôt aussi répandu dans le Maghreb que dans le reste de l'Ancien Monde, celui des nouets, faits de rubans ou de bouts de chiffons ou encore de fils de laine attachés aux rameaux d'un buisson ou d'un arbre sacré*. Les folkloristes européens se sont longuement intéressés à cette pratique déjà connue dans l'Antiquité et leur descriptions et explications s'appliquent aussi bien au Maghreb. Je signalerai un dépôt d'aspect plus rare dans l'abri de Khelouet el-Baroud (le « Sanctuaire de la poudre ») dans la région de Djelfa qui doit son nom à la pratique encore vivante qui consiste à tirer au fusil de chasse contre d'anciennes peintures dont les plus vieilles remontent à la Protohistoire. Les plombs s'écrasent contre la paroi en y laissant des traces très reconnaissables. Le support végétal faisant défaut, les nouets sont attachés à une corde fixée à la paroi, comme cela se fait aussi dans les sanctuaires rupestres de Kabylie. Les rubans et lambeaux de tissu sont accompagnés ici de fioles de parfum, de colliers et de perles de verroterie.

Certains sanctuaires se spécialisent dans des formes de dépôts qui leur sont originales. L'un des plus curieux que je connaisse est celui de très nombreux cadenas accumulés dans un angle du monument funéraire de Lalla Tavoralt, simple construction en pierres sèches à couverture de chaume qui s'élève au sommet du Mont Chenoua* (Algérie centrale). Le dépôt d'un cadenas serait une précaution magique prise par les hommes qui émigrent en laissant leur femme au pays.

De nature très diverse, le dépôt rituel, tantôt lié au culte des saints, tantôt à celui des génies, reste, surtout dans la mentalité féminine, mais pas exclusivement dans celle-ci, une des pratiques anté-islamiques la plus répandue dans l'ensemble du monde berbère.



Nouets dans la grotte de Khelouet el Baroud, région de Djelfa (Photo G. Camps)

BIBLIOGRAPHIE

- DOUTTE E., *Les tas de pierres sacrées et quelques pratiques connexes dans le Sud du Maroc*, Alger, 1903.
- DOUTTE E., *Magie et religion en Afrique du Nord*, Alger 1908.
- GSELL S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, p. 185.
- BASSET H., « Kerkur », *Encyclopédie de l'Islam*, 1^{re} édition, t. II, p. 908-909.
- LHOTE H., « La fouille du sanctuaire des Tibaradin à Tazerouk », *Travaux de l'Institut de recherches sahariennes*, t. VI, 1950, p. 143-159.
- GRUET M., « Amoncellement pyramidal de sphères calcaires dans une source fossile moustérienne à El Guettar (Sud tunisien) », *Actes du II^e Congr. panafric. de Préhist.*, Alger, 1952 (1955), p. 449-456.
- SERVIER M., *Les portes de l'Année*, Paris, 1962.
- CAMPS G., *Aux origines de la Berbérie, Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, 1962, p. 68 et 276-280.
- CAMPS G., *Corpus des poteries modelées retirées des monuments funéraires protohistoriques de l'Afrique du Nord*, Paris, 1964.
- MUSSO J.-Cl., *Dépôts rituels des sanctuaires ruraux de la Grande Kabylie*, Paris 1971.
- AGABI C., « Colactation » *Encyclopédie berbère*, XIII, 1993, p. 2046-2047.

G. CAMPS

D33. DERBIKKAË

Les Derbikkae, homonymes d'un peuple voisin de l'Oxus (Amou-Daria) (Diod., II, 2, 3 ; Ptol., VI, 10, 2), sont, d'après Ptolémée (IV, 6, 5, Müller p. 744), un des très grands peuples de la Libye déserte ou intérieure ; ils s'étendent à l'ouest du mont Arankas. Plus à l'ouest, ils sont séparés du mont Aroualtès par les Dermo-neis*. Peut-être, mais ce n'est qu'une hypothèse fragile, faut-il chercher le mont Arankas dans la région de l'Arak*.

J. DESANGES

D34. DEREN, Dyris, Addirim

Noms que les Maures donnaient à l'Atlas marocain selon les auteurs de l'Antiquité et les géographes arabes du Moyen Âge. Addiris (ou Addirim) est la forme retenue par Solin (XXIV, 5), Martianus Capella (VI, 667) et Pline l'Ancien (V, 13); d'autres auteurs de l'Antiquité transmettent la forme Dyr/Dyris : Strabon (XVII, 3, 2), Vitruve (VIII, 2, 6) tandis que Ptolémée (IV, 1, 6) donne un nom voisin : Diour.

Les auteurs arabes préfèrent la forme Deren (El Bekri, p. 281, 303; Ibn Khaldoun t. 1, p. 128 et II, p. 158) ou Daran (Edrissi, § 78) et l'espagnol Marmol écrit Derenderen.

Il est très vraisemblable que ces différentes graphies dissimulent mal le nom par lequel les Berbérophones désignent la montagne : *adrar** (pluriel *Iduraren, idraren*). Mais il est tentant également de rapprocher le Dyris de Strabon ou l'Addiris de Pline du nom donné, de nos jours, aux régions privilégiées du piémont de l'Atlas : *Dir** que l'on explique par l'arabe : *dir* signifiant « poitrail ».

BIBLIOGRAPHIE

VIVIEN DE SAINT-MARTIN, *Le Nord de l'Afrique dans l'Antiquité*, Paris, 1863, p. 154.

DESANGES J., *Pline l'Ancien, Histoire naturelle*, V, 1-46, Paris, Les Belles Lettres, 1980, p. 133.

EL BRIGA

D35. DÉRIVATION (linguistique)

La dérivation se définit en linguistique générale comme la procédure de formation de mots par combinaison d'un élément **lexical** (appartenant à un inventaire ouvert) et d'un morphème **grammatical** (appartenant à un inventaire fermé). La notion de dérivation se comprend par opposition à celle de **composition** qui désigne la procédure de formation des mots par combinaison d'unités lexicales : ainsi, en français, *maisonnette* est un dérivé, alors que *gratte-ciel* est un composé.

En berbère, la dérivation joue un rôle essentiel, tant dans la formation du lexique que dans la syntaxe de la phrase verbale (Cf. notice « diathèse »), alors que la composition est un phénomène beaucoup plus rare. Du point de vue de la morphogénèse du lexique berbère, on peut considérer que l'essentiel des formes lexicales de la langue, qu'elles soient verbales ou nominales, est fondé sur la dérivation. En principe, toute unité lexicale berbère est susceptible d'être décomposée en : 1° une racine lexicale consonantique (porteuse de la notion sémantique centrale) et, 2° un schème de dérivation déterminé, verbal ou nominal, qui affecte le complexe ainsi formé (« mot ») à une catégorie morpho-syntaxique particulière. Pour les nominaux, on identifie des schèmes de noms d'action, de noms d'agent, de noms d'instrument, d'adjectifs... Pour les verbes, outre le verbe simple qui se confond souvent avec la racine elle-même, on pourra distinguer des verbes dérivés en *s-* (agentif-transitivant), en *tw-* (passif-intransitivant) et en *m-* (réciproque), ainsi que diverses combinaisons de ces morphèmes.

Il est courant d'opposer dans l'ensemble de la dérivation deux grands types nettement distincts :

a – la dérivation proprement grammaticale, qui correspond à la fois aux procédures régulières de formation des nominaux et à la dérivation d'orientation verbale (Cf. « diathèse ») ; dans les deux cas, il s'agit de paradigmes strictement fermés, caractérisés à la fois par une grande régularité et une forte productivité. Elle relève de ce fait clairement de la grammaire de la langue (morphologie et syntaxe).

b – la dérivation de « manière » (D. Cohen 1968), beaucoup moins systématique et plus diversifiée (redoublements, affixes divers ; Cf. Chaker 1985), qui intervient

essentiellement dans la formation d'un lexique secondaire : mots expressifs, affectifs, diminutifs, augmentatifs, onomatopées...

C'est cette très forte intégration du lexique berbère dans un réseau de formation régulière qui a justifié, comme dans le reste du domaine chamito-sémitique, le classement courant des dictionnaires berbères par racines. De tout mot berbère, il est en effet, normalement, assez aisé d'extraire la racine consonantique par élimination des éléments de dérivation (et des marques externes diverses) (Cf. Chaker 1984, chap. 7).

Mais, si dans son principe, ce schéma est fondé et rend bien compte de la morphogénèse du lexique berbère, dans les faits, en synchronie, les choses sont beaucoup plus complexes. En réalité, cette présentation « dérivationnelle » du lexique berbère est nettement de nature diachronique. Dans la langue actuelle, le réseau des relations entre racine et dérivés est profondément perturbé par d'innombrables accidents : évolution sémantique de la racine et/ou du dérivé, évolution phonétique de la racine et/ou du dérivé, disparition de la racine/isolement du dérivé, emprunts aux langues étrangères... Tous ces phénomènes tendent, depuis longtemps, à briser l'unité des familles de mots en berbère et à obscurcir le lien entre racine et dérivé. De plus en plus, comme cela bien été observé pour de nombreux dialectes, les lexèmes berbères tendent à vivre « leur vie autonome » (Galand 1974). Ainsi, le statut de dérivé d'un terme berbère nord comme *argaz* « homme » ne peut guère être mis en évidence qu'en « exhumant », en touareg le verbe *regez* « marcher », totalement inconnu des dialectes qui ont *argaz* = « homme ». En d'autres termes, la relation *rgz* « marcher » > *argaz* « homme » ne relève plus de la dérivation en tant que procédure synchronique, mais de l'**étymologie**, analyse diachronique.

Les berbérissants apprécient diversement ce processus – admis cependant par tous –, de figement de la dérivation. Il est certain qu'il est moins avancé en touareg qu'en berbère nord, où l'on peut considérer, partout, qu'un pourcentage majoritaire des lexèmes (notamment des noms) sont des unités isolées, non intégrables dans un champ dérivationnel. En reprenant Galand (1974), on peut affirmer que le lexique berbère est « de moins en moins grammatical et de plus en plus lexicologique ».

BIBLIOGRAPHIE

- BASSET A., *La langue berbère*, Oxford/Londres, 1952 (1969).
- BENTOLILA F., *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère*, Paris, SELAF, 1981.
- CADI K., *Système verbal rifain, forme et sens...*, Paris, Peeters/SELAF, 1987.
- CHAKER S., *Le système dérivationnel verbal berbère (dialecte kabyle)*, Paris, EPHE/Université René Descartes (thèse pour le doctorat de 3^e cycle), 2 vol., 1973.
- CHAKER S., Dérivés de manière en berbère (kabyle), *GLECS*, XVII (1972-1973).
- CHAKER S., *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Université de Provence, 1983.
- CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS, 1984.
- CHAKER S., « Synthématique berbère : composition et dérivation en kabyle », *GLECS*, XXIV-XXVIII/1 (1979-1984).
- CHAKER S., « Lexicographie et comparaison : "le dictionnaire informatisé de la langue berbère" », *Journée de linguistique berbère*, Paris, Inalco, 1989.
- COHEN D., « Les langues chamito-sémitiques », *Le langage*, Paris, NRF-Gallimard (« La Pléiade »), 1968.
- DIKONOFF I.M., *Afrasian languages*, Moscou, Nauka, 1988.
- GALAND L., « Le comportement des schèmes et des racines dans l'évolution de la langue : exemples touaregs », *Current Progress in Afro-asiatic Linguistics (= Proceedings of the third International Hamito-Semitic Congress)*, Amsterdam, John Benjamins publishing Company, 1984.
- GALAND L., « Signe arbitraire et signe motivé » en berbère, *Congrès International de Linguistique Sémitique et Chamito-Sémitique (Paris, 1969)*, La Haye/Paris, Mouton, 1974.

GALAND L., « Le berbère », *Les langues dans le monde ancien et moderne*, 3^e partie : Les langues chamito-sémitiques, Paris, CNRS, 1988.

PRASSE K.-G., *Manuel de grammaire touarègue (tahaggart)*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1974 : IV-V, *Nom* ; 1973 : VI-VIII, *Verbe*.

TAIFI M. : « Problèmes méthodologiques relatifs à la confection d'un dictionnaire du tamazight », *Awal*, 4, 1988.

TAIFI M., « Pour une théorie des schèmes en berbère », *Études et Documents Berbères*, 7, 1990.
S. CHAKER

D36. DERKAOUA, DERQAOUA, DARQAWA (sing. darqawi)

Nom d'une importante confrérie religieuse marocaine comptant également des adeptes dans l'Ouest algérien. Fondée au XVIII^e siècle, la *tariqa darqawiyya* a joué un rôle de premier ordre dans la vie du pays jusqu'à la veille de l'Indépendance. L'habileté politique dont elle a su faire montre a permis à cet ordre de survivre, alors que son action se situait tantôt dans l'orbite du makhzen, tantôt dans la plus farouche des oppositions au pouvoir central. Démarche où le spiritualisme le plus pur doublé parfois d'une intolérance inconditionnelle ont alterné avec un opportunisme politique à peine voilé.

Cette *tariqa* (« voie », « chemin ») tire ses origines lointaines d'un ancêtre prestigieux, personnage pourtant historique mais auréolé de légende, *bu derraqa* (« l'homme au bouclier ») *mujahid* aussi preux qu'ascétique, se vouant tout entier à la guerre sainte, au jeûne, et à la prière. De son vrai nom Abou Abdallah Mohammed Ben Youssef, cet être exemplaire, descendant du chérif Moulay Ahmed, fils de Moulay Idriss Ben Driss, serait enterré à Tamesna, en Chaouïa, non loin de l'Oum er Rbia'. Tel est celui dont s'inspira le fondateur de l'ordre des Derqawa.

Lui-même chérif idrisside, Moulay Laârbi ed Derqawi (1737-1823) installé à Bou Drih, chez les Bni Zeroual au Sud du Rif, fit de sa zaouïa un centre dont le rayonnement spirituel ne tarda pas à battre en brèche l'influence de l'ordre rival des Nasiriyn, doctrinaires orthodoxes qui incarnaient alors l'idéologie dominante. Se présentant comme une ramification du « chérifisme » idrisside, la *tariqa darqawiyya* marque un retour aux pratiques du soufisme traditionnel tel qu'il fut préconisé à la fin du XIII^e siècle par le célèbre cheikh Abou Lhassan Ali Chadili. Ses adeptes se reconnaissent à leur burnous rapiécé, leur turban vert et leur barbe hirsute. Le chapelet en bois autour du cou, le bâton du voyageur bien en main, ils mènent une existence de derviches errants, se nourrissant de farine d'orge, récitant sans cesse leur *dikr* (« prière liturgique »), psalmodiant des versets du Coran, et se livrant parfois à des danses mystiques, le tout obéissant à un rituel assez peu orthodoxe où les pratiquants entrent quasiment en transe. Fait curieux, les femmes sont largement admises au sein du mouvement et accèdent parfois au poste de moqqadem. Cette existence, qui fait fi du matérialisme, est, pour l'essentiel celle qu'a connu Moulay Laârbi lui-même. (Trimingham ; 1971 : 110)

Paradoxalement, l'ordre va acquérir toute sa notoriété en tant qu'acteur politico-religieux sur la scène marocaine du XIX^e siècle. Rôle qui dressera la confrérie face au pouvoir en place, au point de constituer une menace redoutable pour ce dernier. Ainsi, à l'instar des marabouts de Dila'*, Moulay Laârbi va franchir le pas qui mène du spirituel au temporel.

Pourtant, en ce début de siècle, sous le règne de Moulay Sliman, les Derqawa se placent nettement dans la mouvance du sultanat alaouite. Cependant, sous l'influence wahhabite, le monarque affiche une hostilité grandissante envers les *tariqa*-s en raison de leurs pratiques non-conformistes. En 1815 est publié un édit interdisant les fêtes maraboutiques du genre moussem*, acte qui porte atteinte aux

agissements des confréries, notamment aux Derqawa, car menaçant de les priver des *zyara-s* (offrandes) de leurs fidèles et jetant le doute et le discrédit sur la notion même de baraka dont ils sont censés être les dépositaires (Drouin ; 1975 : 14).

C'est dans le Moyen Atlas, berbère et perpétuellement frondeur, que Moulay Laârbi entend réagir. Région qui lui est en partie acquise, vu le nombre croissant d'adeptes qu'il compte chez les *imazighen*, et dont un des chefs Imhiouach les plus en vue, Sidi Boubcher, s'oppose avec succès aux armées chérifiennes. Prenant fait et cause pour le leader berbère, Moulay Laârbi, auquel se joint le chérif de Wazzan, l'encourage à entreprendre de nouvelles actions contre le makhzen. Celles-ci vont aboutir à la victoire des contingents de Boubcher à Lenda (1818), suivie du siège de Meknes. Acculé, Moulay Sliman se voit contraint de composer avec ses adversaires pour gagner du temps. Mais le chef derqawi ne souhaite pas s'en tenir à un quelconque compromis. Ce n'est rien moins que la destitution du monarque alaouite qu'il envisage.

En 1820, lui et ses deux acolytes profitent de l'absence du sultan à Marrakech pour fomenter une révolte à Fes, suite à laquelle ils signent une proclamation en faveur d'un fils du sultan précédent, Moulay Yazid. Choix guère surprenant car, on le sait, de son vivant Moulay Yazid avait entretenu des contacts très suivis avec Boubcher et ses *imazighen*. Que Moulay Laârbi se soit associé à cette révolte berbère, au point d'aboutir à un renversement de la dynastie alaouite, en dit long sur ses visées temporelles. En tout cas, la *tariqa darqawiyya* se présente dès lors non seulement en tant qu'arbitre sur la scène nationale, mais bien comme partie prenante dans l'élaboration des destinées du pays. Ceci semble conforter les partisans d'une dichotomie arabo-berbère pour qui cette déposition temporaire du sultan équivaut à une tentative de restauration du pouvoir *amazigh*. Moulay Laârbi et les deux autres conjurés se réclament clairement de la lignée idrisside, donc de la dynastie originelle du Maroc des VIII^e/IX^e siècles. L'ordre des Derqawa atteint là son apogée ; il s'agit d'un tournant historique.

Malheureusement pour Moulay Laârbi, la tentative va avorter du fait de sa capture à Fes même par un contingent de troupes loyalistes. Le chérif derqawi incarcéré, le sultan bénéficie désormais d'un levier puissant pour ramener les tribus berbères dans les chemins de l'obéissance. Aucune action décisive ne pourra être entreprise contre le trône jusqu'à la fin du règne de Moulay Sliman en 1822.

Libéré lors de l'avènement de Moulay Abberrahman, le chérif derqawi se réconcilie avec le pouvoir alaouite, car le nouveau souverain prend rapidement ses distances vis-à-vis de l'influence wahhabite de son prédécesseur. Bien mieux, il canalise astucieusement les énergies des confréries contre l'implantation turque en Algérie, neutralisant ainsi la menace que celles là, et principalement les Derqawa, faisaient peser sur sa dynastie.

En 1823, intervient le décès de Moulay Laârbi. On assiste alors à un éclatement de l'ordre dont il avait été le cheikh incontesté. Si déjà de son vivant des filiales derqawa se sont implantées à Fes, à Safi, et dans le Sous, sa mort soulève l'épineuse question de sa succession. Un de ses fils, pressenti pour assurer la relève, se trouve contesté par les *lmeqdmîn* les plus influents de l'ordre, lesquels prennent leur autonomie. Parmi ceux-ci on compte les Imhiouach et les Ihansalen, qui avaient déserté la *tariqa nasiriyya* par opportunisme politique, mais, surtout la branche sud, installée à Gaouz, dans le Medaghra sous la houlette de Si Mhand Laârbi, qui fait figure dorénavant de successeur légitime de Moulay Laârbi. Episode qui met en relief toute la question de l'*isnad*, cette chaîne de transmission du pouvoir de baraka, laquelle, au sein des confréries ignorait souvent la succession directe de père en fils, au profit du disciple jugé le plus apte à perpétuer l'effluve divine.

Si les diverses branches de l'ordre, notamment celle des Bni Zeroual, n'en continuent pas moins à prospérer, tout au long du XIX^e siècle la zaouia du Medaghra va constituer le véritable pôle du mouvement derqawi. A sa tête

Ahmad el Hachimi Ben Laârbi, plus communément appelé Si Mhand Laârbi, dont la renommée et le rayonnement, en fin de compte, ne le céderont en rien au fondateur même de l'ordre. Comme lui, Si Mhand incarne parfaitement le bicéphalisme politico-spirituel, le cheikh Si Mhand el Bedawi lui ayant transmis et sa baraka et sa zaouia du sud, laquelle focalise déjà tout ce que le Sud-Est marocain compte de dissidence et de mécontentement. Sous sa direction, et ce jusqu'à sa mort en 1892, son action va s'intensifier au point d'englober dans sa clientèle l'ensemble des Ayt Yafelman du Haut Atlas oriental, les Ayt Myill, les Ayt Ayyach, les Ayt Youssi, et les Izayyan. Vénéré comme chérif dans le Moyen Atlas, faisant figure chez les Ayt Ayyach de « véritable roi (*ayellid*) du Sud » (Chiapuris ; 1979 : 35), Si Mhand Laârbi passe pour un des chefs religieux les plus puissants du pays au moment de la reconnaissance de Foucauld (1883). Ce dernier ne rencontrera pas le célèbre chérif ; en revanche, un voyageur allemand du nom de Schaudt, islamisant distingué, fera une retraite d'un mois à la zaouïa de Medaghra, ce qui lui vaudra l'honneur de « porter le turban vert qui, au Maroc (...) est un attribut (...) exclusivement des Derkaoua » (Quedenfelt ; 1889 : 45).

C'est vers la fin de sa vie que l'opposition de Si Mhand Laârbi au trône alaouite se radicalise. On le trouve impliqué dans la plupart des révoltes berbères et autres menées « anti-makhzénienne » de l'époque. Son soutien au marabout Sidi Ali Amhaouch, lui-même admis dans la confrérie derqawa à laquelle il est lié par le mariage d'une de ses filles, déterminera l'embuscade meurtrière d'Aghbala tendue par des guerriers de la Melwiya au chérif alaouite Moulay Srou, oncle de Moulay Hassan I (1888). Deux ans plus tard, c'est sur ses instructions explicites qu'est assassiné le caïd Mhand ou Talb, représentant du makhzen en Melwiya.

On se perd en conjectures sur les mobiles profonds de ces actions subversives, d'autant plus que (fait paradoxal), Si Mhand est issu lui-même des Alaouites dont il est l'opposant le plus irréductible, et que, par ailleurs il se déclare à la même époque tout à fait disposé à lancer les contingents Ayt Yafelman dans un *jihad* contre les troupes françaises dans le sud oranais (Peyron ; 1984 : 129). Ses prises de position apparemment contradictoires semblent pouvoir accréditer la thèse d'un basculement quasi total du spirituel vers le temporel, doublé de visées pour le moins autonomistes, favorisées par l'éloignement du pouvoir central, donnant une signification partiellement justifiée au terme *ayellid* évoqué ci-dessus. Toutefois, là où le fondateur de l'ordre avait pu, en 1820, intervenir directement contre la dynastie, placé comme il l'était à Fes, son successeur, rejeté vers la périphérie loin de tout siège du pouvoir, était moins à même d'entamer une action déterminante. La menace que pouvait faire peser le chef derqawi sur le régime en place en avait diminué d'un cran.

Curieusement, la mort de Si Mhand Laârbi en 1892, à l'instar de celle de son prédécesseur, comme pour mieux souligner le prestige dont il avait joui, donne lieu à un nouvel émiettement de l'ordre, ceci dans une conjoncture de péril national, où l'imminence d'une intervention coloniale oblige les uns et les autres à choisir leur camp. Situation pleine d'ambivalence à laquelle auront à faire face les chefs derqawa pendant les décennies à venir.

Pour l'heure c'est dans sa descendance qu'il est châtié. Lors d'une tournée de police dans le Sud-Est marocain en 1893, Moulay Hassan I s'assure de la personne des deux fils de Si Mhand Laârbi. Heure sombre pour la zaouïa du Medaghra. Sur les marches sahariennes, cependant, la relève se dessine dans un désordre qui compromettra l'efficacité future des chefs derqawa.

Normalement, contre l'étranger, on doit compter sur la zaouïa de Sidi el Haouari, au Ferkla, celle-là même qui entre tient des liens étroits avec les Imhiouach d'Aghbala, et stabilise à son profit l'allégeance des Ayt Hadiddou et Ayt Merghad, ses clients traditionnels. Son pouvoir de résistance face aux entreprises coloniales du début du xx^e siècle, toutefois, s'en trouve sensiblement affaibli

du fait d'une rivalité entre deux des chefs de la zaouia. Plus à l'Est, heureusement, se révèle un successeur de Si Mhand Laârbi en la personne de Moulay Lahssen el Sabaâ, qui prêche le *jihâd* depuis sa zaouïa sur l'Oued Ayt Ayssa (Dunn ; 1977). Ce n'est pas par manque de courage que ce chef religieux fort énergique échoue en 1908 dans ses tentatives contre les postes français de Menhaba et Boudenib. En revanche, Sidi Ali Amhaouch, qui s'était mis en route pour le secourir avec les contingents de la Melwiya, se couvre de honte en rebroussant chemin lorsque lui parvient la nouvelle de l'échec de son collègue (Guennoun ; 1933 : 180).

Ce genre d'entreprise décousue caractérise l'action de ces chefs derqawa de l'Atlas en butte à la pénétration militaire française contre la quelle ils ne trouvent aucune parade. Jusqu'en 1933 les Imhiouach vont accumuler les échecs. Il en va de même même pour leurs voisins, proches du marabout derqawi Sidi Taïbi, dont les efforts visant à galvaniser la dissidence ne sont guère heureux. Il est bien rare qu'un homme de prière puisse se doubler d'un homme de poudre. Aussi, avec la fin des opérations militaires dans l'Atlas, ces divers petits chefs religieux sont amenés à composer avec l'envahisseur. Dans la plupart des cas ils passent pour s'être compromis, surtout s'ils ont accepté des commandements dans le cadre de l'administration coloniale qui se met en place. Comme, par exemple, le cheikh Moulay Taki, fils de Si Mhand Laârbi, nommé caïd de Medaghra sous le Protectorat en raison de sa participation efficace aux opérations contre les dissidents.

Chez les chefs derqawa, certains ne se sont pas opposés par les armes à la puissance coloniale. On compte parmi eux le sultan Moulay Youssef lui-même, séduit par le charme de Lyautey, et qui assura un intérim délicat. Au nombre des moins connus figure le chérif Abderrahman el Derqawi, très influent auprès des tribus de l'Ouergha, et dont plus tard Abdelkrim fera brûler sa zaouia d'Amjout en 1925 (Saulay ; 1985 : 157).

Pendant les premières années du Protectorat, toutefois, l'ordre périclita quelque peu. Si, vers 1935 il connut un regain de notoriété et paraissait alors tout acquis à l'occupant, lequel, du reste, cherchait à temporiser auprès des confréries pour des raisons politiques, rien ne pouvait masquer la léthargie dans laquelle l'ordre était plongé.

Signe du temps, certains proches parents d'un des principaux chérifs derqawa furent arrêtés pour cause de menées subversives d'obédience nationaliste. Fait qui révèle le peu de crédit dont jouissait désormais la *tariqa*, perçue comme s'étant par trop compromise vis-à-vis de la puissance tutélaire. D'ailleurs, au fur et à mesure que déclinait celle-ci les Derqawa se distancèrent par rapport à elle (Bidwell ; 1973 : 146-147). Avec l'Indépendance, les diverses zaouïas derqawa, comme celle du Medaghra, par exemple, ou dans le Rif (Hart ; 1976 : 199) survécurent. Période marquée dans l'ensemble par un retour dans le giron makhzénien traditionnel, mais accompagnée d'une baisse très sensible des effectifs. En effet, l'intolérance et l'ascétisme que prônait les adeptes de la confrérie n'étaient pas toujours de nature à plaire aux jeunes. Ainsi, après de multiples avatars, une *tariqa* qui s'était plus distinguée par ses intrigues politico-religieuses que par son action sur le plan du mysticisme, est-elle entrée dans le droit chemin.

BIBLIOGRAPHIE

- BEN M'BAREK S., « Les Derqaoua », *Bull. de la Soc. de Géog. du Maroc*, oct./déc. 1916, Rabat.
 BIDWELL R., *Morocco under Colonial rule*, F. Cass, London, 1973.
 CHIAPURIS J., *The Ait Ayash of the High Moulouya plain*, Ann Arbor, Michigan, 1979.
 DRAGUE G., *Esquisse d'Histoire religieuse du Maroc*, J. Peyronnet, Paris, 1951.
 DROUIN J., *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Sorbonne, Paris, 1975 (p. 13-16).
 DUNN R.-E., *Resistance in the desert*, Croom Helm Ltd. (Univ. of Wisconsin Press), 1977.

- EN-NASIRI A., « Kitab El Istiqça », trad. Fumey, *Archiv. Mar.*, t. X, Éd. Leroux, Paris, 1907, p. 29-73.
- GUENNON S., *La montagne berbère*, Éd. Omnia, Rabat, 1933.
- HART D., *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, Univ. of Arizona Press, 1976, p. 197-201.
- MICHAUX-BELLAIRE E., « Les Confréries religieuses », *Archiv. Mar.*, t. XXVII, Paris, 1927.
- PEYRON M., « Contribution à l'histoire du Haut Atlas oriental: les Ayt Yafelman », *R.O.M.M.*, n° 38, 1984, p. 117-135.
- QUEDENFELT M., *Division et répartition de la population berbère au Maroc* (Berlin, 1889), trad. H. Simon, Alger, 1904.
- QUERLEUX Cne., « Les Zemmour », *Archiv. Berb.*, Rabat, 1915-1916, p. 152-153.
- SAULAY J., *Histoire des Goums marocains*, La Koumia, Paris, 1985, t. I, p. 157.
- SEGONZAC DE R., *Au cœur de l'Atlas*, Larose, Paris, 1910, p. 55.
- TRIMINGHAM J.-S., *The Sufi orders of Islam*, Oxford, 1971.

M. PEYRON

D37. DERMONEIS

Les Dermoneis sont un peuple mineur de la Libye Intérieure, situé par Ptolémée (IV, 6, 6, Müller, p. 748) à l'ouest des Derbikkae et à l'est du mont Aroualtès. Ce dernier est placé par Ptolémée (IV, 6, 3, p. 737) très à l'ouest du mont Arankas (la différence de longitude est de 14° 30') et à 1° 30' plus au nord. On voit mal quel massif peut correspondre à ces données. Mais la connaissance du Sahara par les Romains étant tout à fait discontinue, compte tenu par ailleurs de la tendance des Anciens à incliner la côte atlantique de l'Afrique vers le sud-est, on n'exclura pas la possibilité que l'Aroualtès soit à localiser dans le Sud-Marocain.

J. DESANGES

D38. DÉVERBATIF (voir Dérivation)**D39. DEVINETTES**

Comme tous les peuples de littérature orale, les Berbères ont souvent recours, dans la conversation familière, à l'énigme ou la devinette dont la naïveté apparente cache parfois un enseignement non négligeable. Les folkloristes d'abord, puis ethnologues et linguistes ont porté un intérêt certain à ces dictons, sentences et devinettes. Dès 1887, Belkacem ben Sedira, relevait 115 devinettes kabyles dans le chapitre X de son *Cours de langue Kabyle* et les comparait aux devinettes arabes. Quelques années plus tard, Calassanti-Motyliniski recueillait sept énigmes touarègues qui seront publiées sous son nom et celui du P. de Foucauld par R. Basset en 1922 dans les *Textes touaregs en prose*. R. Basset trouvait suffisamment d'importance à ces expressions remarquables par leur brièveté pour établir, dès 1917, une bibliographie des énigmes arabes de l'Afrique du Nord.

Si, à notre connaissance, on n'a guère relevé de devinettes dans les rares îlots berbérophones de la Tunisie, ce pays possède, en revanche, une très riche bibliographie relative à ces dictons en arabe dialectal. Les données linguistiques sont plus équilibrées en Algérie où à côté de très nombreux recueils arabes, nous possédons des recueils en berbère, principalement du domaine kabyle, mais aussi mzabite et touareg. Incontestablement, c'est le Maroc qui présente la plus grande richesse en recueils en langue berbère, aussi, après l'étude générale de D. Azdud, trouvera-t-on un texte de M. Peyron consacré aux devinettes du domaine berbère marocain.

E. B.

DEVINETTES berbères, généralités

Lorsqu'on aborde la question des devinettes en berbère, on se trouve assurément confronté au problème terminologique qui consiste à statuer sur l'appellation à retenir. Doit-on parler de devinettes ou d'énigmes ?

En réalité, il s'agit ici plus d'un problème de traduction que d'un problème de désignation de ce genre littéraire. Dans l'esprit des berbérophones, ceux du moins qui connaissent les deux styles, tout semble être clairement défini. L'énigme, bien que cousine de la devinette, s'en différencie par la forme et par la fonction. Pour les berbérophones qui ne connaissent pas les deux styles, la confusion n'a pas lieu d'être. Un seul genre est connu et son apparentement avec ce qu'il est convenu d'appeler la devinette ne laisse place à aucune hésitation.

Dans les régions du monde berbère où coexistent énigmes et devinettes, la désignation de l'un ou l'autre style vient renforcer la différence de forme et de fonction que nous avons évoquée quelques lignes plus haut. J. Drouin (1986, p. 258) rappelle au sujet des énigmes (*-iggitān*, sing. *-iggi* en touareg) qu'elles sont faites d'images ou de figures dont il faut trouver le sens second. Ce sont des textes oraux dits en public pour leur beauté stylistique ou pour leur pertinence dans l'allusion. Leur impact réside en fait dans la manifestation de l'admiration de chacun.

Si l'usage des énigmes semble être limité dans l'espace puisqu'elles ne sont connues que dans certaines régions, celui des devinettes semble couvrir toute l'aire du berbère. Ce genre littéraire dont la structure et les fonctions sont globalement identiques un peu partout, est nommé différemment selon les régions et plus encore selon les différents parlers dans une même région. C'est ainsi que l'on nomme les devinettes - *umiyn*, pl. sans sing. (terme désignant également les contes) chez les Chleuhs ; - *tihuža n twafitin* de - *haži* « raconter » chez les Rifains ; *lmenzriwat*, pl. de - *lmenzriwt* de - *nzer* « poser la devinette » chez les Imazighen ; - *timseeraq*, pl. de - *tamseereqt* de - *eereq* « s'égarer » ou - *timsefra*, pl. de - *tamsefru* de - *fru* « résoudre » ou encore - *timkersa*, pl. de - *tamkersu* de - *ekres* « nouer » chez les Kabyles ; - *amhaža*, nom verbal de - *mhaža* « se raconter mutuellement des devinettes » chez les Mozabites ; - *taggoren*, pl. de - *taggort* de - *āger* « lancer » ou - *timzuren*, pl. de - *tanzurt* de *ānzur* « poser une devinette » ou encore - *meslotān*, pl. de - *meslo* de - *āslu* « entendre » chez les Touaregs du Niger et du Mali.

Il est bien entendu que cet inventaire n'est pas exhaustif dans la mesure où l'investigation n'a porté que sur quelques corpus publiés.

Formes, conditions et fonctions des devinettes

Loin d'être un simple passe-temps, la devinette berbère est considérée comme un genre littéraire à part entière. C'est une forme de poésie où la rime, le rythme, la musicalité et le caractère énigmatique aboutissent dans une sorte d'osmose à un discours littéraire spécifique. Il se différencie des autres genres par la structure qui le caractérise, par les conditions dans lesquelles il naît et s'épanouit et par la fonction qu'il occupe dans la littérature et que les usagers lui ont assignée. Par ces aspects généraux, la devinette berbère s'apparente à la devinette tel qu'elle est pratiquée dans beaucoup d'autres sociétés à travers le monde.

Dans le monde berbère, la devinette repose sur une charpente qui est partout et toujours la même et qui est constituée d'une question-réponse. La question, qui dans les faits n'en est pas une, est considérée dans tous les cas comme un coffre dont le contenu n'est accessible que si on possède la clé - *tasarutt*. Le rôle de la clé est d'élucider la problématique posée dans le corps même de la devinette.

En dehors de la question-réponse, deux types d'énoncés bordent la devinette de part et d'autre. Un énoncé introductif, toujours le même, permet de prendre la

parole et de mettre l'auditoire en situation d'éveil et un énoncé qui clôt la devinette et qui est émis par le protagoniste qui a la parole lorsque personne dans l'assistance n'a pu solutionner l'énigme.

La formule d'introduction change d'un parler à l'autre et d'une région à une autre. Elle est fonction du nom donné par les usagers à la devinette dans leur idiome. C'est ainsi qu'on dira - *ħažiγ-awn-tt-enn*. - *nzeγγ-awn-tts-enn*. - *enzurāγ-kāwān-in*. - *bballħ-ak-tt-inn*. « Je vous la pose à deviner. Je vous la pose, devinez-la. »

La formule qui clôt la devinette et qui change également d'une région à l'autre, n'a, en fait, lieu que si le ou les participants donnent leur langue au chat - *qqneγ*. « J'ai fermé, je donne ma langue au chat ». Le contenu de cette formule est fonction de la gentillesse, de la délicatesse ou de l'agressivité de celui qui pose la devinette. Cela donne souvent lieu à un délire discursif où l'adversaire est désigné par tous les qualificatifs avilissants qu'on peut imaginer.

La structure du corps même de la devinette (de la question) peut être en tous points semblable à celle d'une assertion dans le langage courant. Ce qui les différencie n'est autre que le contexte général que nous avons évoqué quelques lignes plus haut. Elle peut aussi consister en une description pure et simple de l'objet à deviner. La description pouvant être dans ce cas une simple définition. Elle peut également être un assemblage de propositions qui, en apparence, n'ont rien à voir l'une avec l'autre. Elles peuvent en effet être contradictoires comme elles peuvent aller à l'encontre de toute logique habituelle.

Dans tous les cas de figures, la devinette peut être constituée d'une phrase simple ou d'une phrase complexe, elle peut être une phrase nominale ou une phrase verbale, une phrase négative, affirmative ou interrogative. En somme, toutes les tournures syntaxiques peuvent être mises à contribution. Le choix de telle ou telle tournure est étroitement lié au choix de l'image que l'on veut exprimer. Toutes deux participent activement au caractère énigmatique de la devinette. Il est possible de voir en la syntaxe une sorte d'adjuvant à la stylistique dont la nécessité et le rôle sont primordiaux. La devinette ne vaut, somme toute, que par son habillage stylistique. Le recours à la figure de style, qui peut être une métaphore, une métonymie, pour ne citer que ces principales figures, permet à l'émetteur de faire valoir ses connaissances, sa maîtrise de la langue et par là son intelligence. Plus l'image est complexe, tout en étant belle, plus elle est opaque pour l'auditoire. Dans tous les cas, même lorsqu'il n'y a pas recours à une figure de style, le langage de la devinette nécessite un décodage spécifique qui n'est pas celui que l'on opère dans des situations de communication ordinaire. Une lecture au premier degré de la signification n'est pas, en principe, le propre de la devinette. Elle rejoint en cela la langue en usage dans les proverbes et les dictons.

La réussite d'une devinette ne dépend pas uniquement des procédés syntaxiques et stylistiques auxquels elle fait appel, elle dépend aussi du contexte extra-linguistique dans lequel elle se manifeste.

La devinette est une composante de la culture où la convivialité est de mise. C'est un jeu où, à tour de rôle, chacun doit affronter l'assistance constituée d'un nombre plus ou moins important de participants. Cela peut se dérouler en famille ou entre amis, ce qui influe directement sur le choix du lieu. En famille, le jeu a lieu dans la maison ou dans une dépendance de celle-ci, entre amis, cela peut avoir lieu sur une place publique ou ailleurs. Le moment choisi pour dire les devinettes est imposé par le rythme de la vie dans les compagnes. C'est ainsi que le jeu a plutôt lieu aux heures creuses de la journée ou en soirée. L'âge des participants est fonction de la nature de l'assemblée. De la nature de l'assemblée dépend également la nature du registre et du répertoire où l'on puise son inspiration. La devinette est un jeu où le respect des convenances est de rigueur.

De ce point de vue, le jeu des devinettes peut être considéré comme un apprentissage de la vie. C'est une initiation à la culture orale qui passe par la

connaissance de la langue et de ses différentes tournures ainsi que par la connaissance des principes qui régissent la communication au sein d'un groupement spécifique à partir duquel on peut procéder à des extrapolations.

C'est en cette qualité que l'on peut considérer la devinette berbère comme une fenêtre sur un mode de vie, une manière de penser et d'agir. La relation devient dialectique lorsque la société se reconnaît dans ses devinettes et lorsque celles-ci sont le reflet de la société.

Répertoire des devinettes

Si l'on admet que les devinettes et la société sont le reflet l'une de l'autre, on peut aisément imaginer que les usagers vont puiser leurs images et leurs énigmes dans des répertoires qui sont ceux de la vie quotidienne. Bien que les devinettes soient apparemment opaques, on se rend compte une fois la clé dévoilée que l'image est évidente et qu'il suffisait d'y penser. Cet effet n'est possible que si les répertoires utilisés sont familiers. C'est ainsi que chacune des images véhiculées par les devinettes trouve sa source d'inspiration dans les différents outils de travail de tous les jours, dans la faune ou la flore, dans l'univers cosmogonique dans les habitudes des uns et des autres, dans le corps humain, dans la vie et dans la mort. Il n'est pas rare qu'une même devinette puise dans plusieurs de ces répertoires, ce qui rehausse son degré d'opacité.

Illustrations

Voici quelques exemples de devinettes représentant différents parlers berbères. L'origine de chacune d'elles est mentionnée entre parenthèses.

I, 45 – *tzwa yɣza x iz n tɣnt. - tqabut.*

– Elle traverse la vallée sur un seul orteil. – la canne. (Tarifiyt)

II, 20 – *lla imğğr i tmurt, issrwat nn gg^wžnna. - alɣm.*

– Il moissonne sur la terre et dépique dans le ciel. – Le chameau. (Tamaziɣt)

V, 12 – *uteɣ s awerz ssiqq tiyenzar. - urɔd.*

– J'ai visé le talon et j'ai atteint le nez. – Une vessie. (Tamaziɣt)

VI, 06 – *iħ t tɣrit u rad t tɣt, iħ t tɣrit u rad t tɣt. - lk^wfn.*

– Si tu le vois, tu ne saurais le porter et si tu le portes, tu ne saurais le voir. – Le linceul. (Tachelhiyt)

VII, 03 – *meslan meslan n āɣer-dī-nnin ur neteffed. - anniyat.*

– Devinez, devinez, j'ai un bouclier qui ne se prête pas. L'intention (La bonne -) (Touareg)

VIII, 51 – *meslan meslan n emuder s as du-tegmāq tefuk ad iziwankeṯ s ākkoḡ daɣān as ig ammas n āzel ad iziwankeṯ s eššin as tega takest ad iziwankeṯ es karaq. - barar ales aɣmar.*

– Devinez, devinez : Une créature qui marche sur quatre pieds au lever du soleil, qui marche sur deux pieds au milieu du jour, qui marche sur trois pieds le soir. – L'enfant, l'homme et le vieillard. (Touareg)

IX, 05 – *iddr, itet lħšiš, immut ises aman. - tašibuṯ n tɣat.*

– Vivant, il mange de l'herbe, mort, il boit de l'eau. – L'outre (peau de chèvre) (Tamzabit)

X, 20 – *ikerri w abehbah, sked tamurt ur ibah. - abehri.*

– Mon bélier à la voix enrouée a pénétré tous les pays. – Le vent (Taqbaylit)

D. AZDOUD

DEVINETTES du domaine berbère marocain

Passe-temps familial populaire, la devinette est propre à l'ensemble du pays *amaziɣ*, et se retrouve également dans les régions où l'on s'exprime en *darja* (Colin, 1951). Dans le Rif, elle est qualifiée de *tahajit/pl.tihhujja*; *thajit* chez les Ayt Warayn et Ayt Seghrouchen voisins. Chez les *imaziɣn*, certains emploient le terme *tanezzrit/pl.tinezra*; par exemple les Ayt Merghad (Skounti, 1993), alors que chez les Ayt Hadiddou, c'est *lmenzriwt/pl.lmenzriwat* qui l'emporte (Taifi, 1992).

La devinette obéit à une schéma codé en trois temps. D'abord une formule initiale, qui prévient le locuteur auquel on s'adresse; lui succède l'énoncé, volontairement ambigu; passé un délai raisonnable, c'est la solution qui est proposée.

Les Ayt Seghrouchen annoncent cette forme par la phrase rituelle *hajix-ac-tt-nn* (= « Je te pose une devinette », Abdel-Massih, 1971), avec pour équivalent chez les Ayt Merghad: *nezzerx-ak-ten* (= « Devine ce que c'est »), qui peut se moduler chez les Ayt Hadiddou par *nzerx-awn yut n lmenzriwt* (= « Je vous pose une devinette »). Chez les Ayt Swab de l'Anti-Atlas, le narrateur prononce la formule *hgerɣ-ak-t mely-ak-t* (= « Je t'interroge puis je t'explique »; Ahloulay, 1986), forme laissant entrevoir le côté didactique de la démarche.

Selon l'usage en pays Ayt Merghad, la personne interrogée peut demander quelque indication du genre *mani walan izgaren-ns* (« Où sont allés paître ses bœufs ? »; Skounti, 1993). L'aveu d'impuissance, du genre « Je donne ma langue au chat », est rendu par la tournure *qgenx* (= « Je ferme », signifiant l'abandon). Une formule voisine *qgenx-ac* (= « Je te ferme »), comme pour indiquer le recours à des termes voilés, est attestée chez les Ayt Ndhir pour annoncer des énigmes plus complexes (Laoust, 1939).

Genre relativement peu connu, faisant figure de parent pauvre à côté des autres manifestations plus spectaculaires de la littérature orale berbère, la devinette, ou énigme, n'est pas sans intérêt. Il s'agit d'une distraction intellectuelle à laquelle se livrent, le soir venu, les enfants en compagnie de leurs mères. C'est une façon commode de meubler la veillée, de mesurer le potentiel imaginaire d'un adolescent par rapport au contexte social qui constitue son univers quotidien. Ainsi, certaines devinettes ont-elles une portée purement locale, voire un signifié spécifique dont le sens échappe au non-initié. Toutefois, la majeure partie des devinettes figurant dans le court recueil ci-après, issues de plusieurs zones berbérophones, allant du Rif au Souss, en passant par le Moyen-Atlas, ne font que renforcer une notion de marocanité d'ensemble, aussi riche que diversifiée, où se juxtaposent des thèmes communs, variables à l'infini, où l'on retrouve les allusions habituelles à la vie courante, le milieu naturel, l'anatomie, ou l'habitat. Du reste, ces morceaux obéissent à une certaine logique immanente, parfois de nature à dérouter l'esprit occidental, notamment en ce qui concerne les éléments de base que sont l'eau, la pluie, l'ombre et le soleil. D'autres morceaux peuvent être jugés comme relevant de la lapalissade, du genre: « De quel couleur était le cheval blanc d'Henri IV ? » C'est les traiter avec une sévérité guère méritée, compte tenu du contexte familial auxquels ils se réfèrent. D'autres encore, font montre d'une recherche nettement plus fouillée.

En résumé, on pourrait croire que la devinette a été quelque peu délaissée des Berbérissants. La somme des travaux qui lui sont consacrés ne tient qu'en quelques

bribes de corpus, réunis au hasard des collectes de données accordant la priorité aux contes, à la poésie, aux proverbes, de sorte que la devinette semble toujours figurer en post-scriptum. A deux exceptions près, toutefois les recueils de Bynon (1966, 1967) et de Bentolila (1986) font pleinement honneur à ce genre injustement relégué à une position de seconde zone.

Corpus

1/ Elles vinrent jusqu'au bord du ruisseau mais eurent honte de traverser : les sandales.

2/ Il a franchi le ruisseau sans se mouiller : l'ombre.

3/ Il a franchi le ruisseau sans se mouiller, de quoi s'agit-il ? Du chevreau dans le ventre de sa mère.

4/ Il remonte le torrent en jouant de la flûte : le merle.

5/ Il remonte le torrent sans bruit en étendant son linge : le brouillard.

6/ Au départ elle est vieille, au retour elle est jeune : une outre.

7/ Il est tellement long qu'en se mettant debout il atteindrait le ciel : le chemin.

8/ Il est long mais ne projette aucune ombre : le chemin.

9/ Elle se tient debout sans projeter d'ombre : la corde qui pend.

10/ Un panier rempli d'œufs : le ciel étoilé.

11/ Une mosquée remplie d'élèves : une grenade (fruit).

12/ J'ai une fenêtre constamment garnie d'os : ma bouche et mes dents.

13/ J'ai des poêles accrochés au mur : les oreilles.

14/ Des sources entourées d'épis : les yeux.

15/ Elle pleure de joie : la pluie.

16/ Il tombe sur l'herbe silencieusement : le soleil ;

17/ Elle transmet la parole mais ne parle point : la lettre.

18/ La voilà ! La voilà ! Mais on ne la voit pas : la balle du fusil.

19/ Il rugit comme le lion, il frappe avec la vitesse de la vipère : le fusil.

20/ Deux femmes qui soutiennent un homme : la poutre centrale de la tente (*ahemmar*), soutenue par deux montants (*snat n tirsal*).

21/ On y rentre par un seul chemin, on en ressort par trois ; de quoi s'agit-il ? La djellaba.

22/ Elle fournit de la douceur, tout en étant amère : l'abeille.

23/ Elle sort mais ne revient pas : la fumée.

24/ Elle vous accompagne jusqu'à la porte d'entrée et vous précède dans la cour : la lune.

25/ Lorsque tu déambules elle t'accompagne, lorsque tu t'arrêtes elle en fait autant : l'ombre.

26/ Une fois qu'elle est morte en montagne sa putréfaction parvient jusqu'en plaine : la neige (allusion à la boue provoquée par la fonte).

27/ Le matin il se déplace à quatre ; l'après-midi sur deux, le soir sur trois : l'être humain.

28/ Un coq ayant pondu un œuf entre deux maisons d'un douar, les voisins s'en disputent la propriété. Qui doit l'emporter, à ton avis ? Un coq ne pond pas !

29/ Alors qu'il prie sur sa terrasse le dernier soir du Ramadan, un homme aperçoit le dernier quartier de lune. Va-t-il terminer sa prière ou bien annoncer aux villageois l'apparition de la lune ? Les gens prient face à La Mecque, alors que dans son dernier quartier la lune se montre à l'Ouest.

30/ La femme en question accomplit sa besogne la nuit ; de jour elle n'interroge personne, se contentant de rester assise.

Ce n'est pas de la jeune fille qu'il s'agit mais de la bougie ; elle travaille la nuit, alors que le jour elle garde le silence, enfermée qu'elle est dans sa boîte.

BIBLIOGRAPHIE

Maroc

- ABDEL-MASSIH E.T., *A course in spoken Tamazight (Middle Atlas Berber)*, Ann Arbor, Michigan, 1971, p. 364-369.
- ABES M., « Les Aith Ndhir (Beni Mtir) », *Archives Berbères, Leroux*, Paris, vol. 3, fasc. 4, 1918, p. 321-345.
- AHLOULAY F., *The theme of love in Berber folk tales*, mém. dactylo., Fac. des Lettres, Rabat, 1986, p. 57-59.
- BATTOU K., *Animal fables from the area of Taroudant*, mém. dactylo., Fac. des lettres, Rabat, 1987, p. 61-62.
- BENTOLILA F., *Devinettes berbères*, Paris, 1986.
- BYNON J., « Riddle-telling among the Berbers of Central Morocco », *African Language Studies*, London, VII/1966, (80-104) ; VIII/1967, p. 168-197.
- COLIN G.-S., *Chrestomathie marocaine*, A. Maisonneuve, Paris, 1951, p. 175-176.
- DESTAING E., *Étude sur le dialecte des Ait Seghrouchen (Moyen Atlas marocain)*, E. Leroux, Paris, 1920, p. 394-397.
- HART D.-M., *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*, Univ. of Arizona Press, Tucson, 1976, p. 168-169.
- LAOUST E., *Cours de Berbère marocain, dialecte du Maroc central*, Paris, Geuthner, 1939, p. 269-271.
- PEYRON M., *Tradition orale des Ayt Warayn et des Ayt Yafelman*, recueil inédit, Rabat, 1983, p. 179-180.
- SKOUNTI A., « Devinettes des Ayt Merghad (Tamazight Sud-Est marocain) », *Études et Documents Berbères*, n° 10, 1993, p. 129-134.
- TAIFI M., *Dictionnaire Tamazirt-Français*, L'Harmattan - Awal, Paris, 1992.

Algérie

- BASSET H., *Essai sur la littérature berbère*, Alger, 1920, p. 193-198
- BASSET R., « Bibliographie des énigmes arabes du Nord de l'Afrique », *Revue des traditions populaires*, 1917.
- BEKKOUCHEA, *Poèmes, énigmes, contes arabes, chansons tlemceniennes*, Tlemcen, 1942.
- BELKACEM BEN SEDIRA, *Cours de Langue kabyle*, Alger, 1887.
- DELHEURE J., « Devinettes et énigmes de Ouargla (Sud Algérois) », *Études et Documents berbères*, n° 3, 1987.
- FOUCAULD Ch. de et CALASSANTI-MOTYLINSKI A. de, *Textes touaregs en prose*, publiés par R. Basset, Alger, 1922.
- GENEVOIS H., « 350 énigmes kabyles », *Fichier de Docum. berb.*, n° 78, 1963.
- GIACOBETTI A., *Recueil d'énigmes d'arabes populaires*, Alger, 1916.
- HAMIDOU A., « Devinettes populaires de Tlemcen », *III^e Congr. des Soc. sav. de l'Afr. du Nord*, 1938, p. 357-372.

Tunisie

- (On trouvera de très nombreuses études, généralement courtes, sur les énigmes populaires tunisiennes dans la revue *IBLA*.)
- MARTY P., « Enigmes et devinettes », *La Kahéna*, Tunis, 1937, p. 1-15.
- QUEMENEUR J., *Enigmes tunisiennes*, Tunis, 1944.
- QUEMENEUR J., « Enigmes populaires : en décortiquant les amandes... », *IBLA*, 1945, p. 423-430.

M. PEYRON

D40. DHAR (voir Adrar)

D41. Dhū n-Nūn (Banu)

Les Banū Dhū n-Nūn, dont le nom primitif est Zannūn, constituent une famille berbère des Hawwāra. Son histoire est assez caractéristique de l'évolution des groupes berbères d'al-Andalus. On suit cette histoire depuis son arrivée en Espagne, dès la conquête islamique en 92H/711 ou peu après, jusqu'à la constitution du toponyme qui conserve son nom : Benisano, dans la région de Valence. Son nom est peut-être aussi à l'origine du nom de famille espagnol : Zanón.

Ibn Khaldoun et Ibn Hazm nous font connaître l'importance des contingents hawwāra, arrivés en Al Andalus dès les premiers temps de la conquête. Parmi eux se trouvait l'ancêtre des Dhū n-Nūn, appelé al Samḥ b. Wardahiḡan al Hawwātari al-Ḥimyārī, qui s'établit à la *qarya* d'Aqaqala dans la région de Santabariya, l'ancienne Celtibérie, s'identifiant à peu près à la région de Cuenca. Il existait aussi une forteresse (*hisn*), portant le même nom, appelée aujourd'hui Santaver de Castro.

Nous n'avons pas de renseignements sur les successeurs d'al-Samḥ jusqu'à la cinquième génération. Dhū n-Nūn b. Sulaymān b. Tawrīl b. al-Hayṡam b. Isma'īl b. al-Samḥ est connu pour avoir reçu une délégation d'autorité sur son territoire de l'émir omayyade de Cordoue Muhammad I^{er}. Cette désignation indique un changement de statut ; de simple « chef de clan » (*za'im qawmī-hi*), il est devenu « seigneur territorial » s'intégrant dans la structure étatique d'al-Andalus. Ce changement de statut se traduit par l'arabisation du nom : Zannūn devient Dhū n-Nūn. Les sources mentionnent ensuite divers conflits ou alliances avec d'autres groupes berbères, nombreux en Santabariya.

Dhū n-Nūn mourut en 274 H/887-888 et les sources enregistrent déjà l'expansion territoriale de la famille qui arrive à contrôler, au x^e siècle, une vaste contrée en tenant les forteresses de Huélamo (*Walmo*), Uclès (*uqlīs*) et Huete (*Wabda*). Les Dhū n-Nūn interviennent aussi à Tolède, Játiva et Guadalajara, tantôt en rébellion contre le pouvoir central, tantôt en alliance avec lui. Le calife 'Abd ar-Rahmān III an-Nāṡir réussit à soumettre les Dhū n-Nūn qui, devenus collaborateurs du Pouvoir, tireront de grands avantages de cette situation surtout à l'époque d'Almanzor, Ibn Abī 'Āmir, qui meurt en 1002.

Les Dhū n-Nūn joueront un rôle important pendant les guerres civiles du début du xi^e siècle. L'un d'eux, 'Abd ar-Rahmān, reçut du calife Al Musta'in le titre de *Nāṡir ad-Dawla* et le commandement de Santabariya. Les habitants de Tolède sollicitèrent son intervention, il leur envoya son fils Ismā'īl qui devint le premier souverain de la grande *taifa* de Tolède (vers 1032). La dynastie atteint son apogée sous le second souverain, Yaḡyā al-Ma'mūn, mais la décadence arrive vite et son successeur Yaḡyā al-Qadir ne peut empêcher Alphonse VI de Castille de s'emparer de Tolède (1085), ne conservant à titre de tributaire de ce souverain que Valence, où il fut tué en 485H/1092.

Ainsi s'acheva le parcours historique des Dhū n-Nūn qui ne laissèrent que les traces onomastiques signalées *supra* et le souvenir d'un seul savant, Arqam, le frère d'Ismā'īl, premier souverain de la *taifa* de Tolède.

BIBLIOGRAPHIE

IBN ḤAZM, *Ġamhara* (Le Caire, 1962), pp. 499-500.

IBN ḤAYYĀN, *Muqtabis*, II (Beirut, 1973), pp. 341-342 ; III, 131, 226, 258, 266, 285, 296.

MANZANO E., *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, Madrid, 1991, p. 414, s.v.

VIGUERA M.-J., *Los reinos de taifas y las invasiones magrebies*, Madrid, 1992, p. 53-58.

M.-J. VIGUERA

D42. DIALECTE

Langue/Dialecte/Parler

La notion de *dialecte* est un concept central dans la tradition berbérisante. Elle n'a, évidemment, dans la pratique des linguistes aucune des connotations péjoratives qui la caractérisent dans l'usage courant. *Dialecte* signifie simplement « variante régionale » de la langue.

Très tôt en effet, la recherche berbérisante occidentale a reconnu dans la très grande variété des formes rencontrées les réalisations d'une même langue. C'est avec André Basset que cette conception trouvera sa formulation la plus complète : la *langue berbère*, réalité purement linguistique, se réalise sous la forme d'un certain nombre de **dialectes** régionaux, qui eux-mêmes s'éparpillent en une multitude de **parlers** locaux. Seul le parler présente une homogénéité linguistique quasi parfaite et est donc susceptible d'une description-définition interne (linguistique) précise. Il correspond normalement à l'usage d'une unité sociologique élémentaire, village ou tribu. Le dialecte, lui, peut présenter des variations linguistiques parfois considérables, notamment lorsqu'il a une certaine extension géographique (domaine chleuh, touareg, tamazight du Maroc central, kabyle...). Il est de ce fait très difficile à enserrer dans une description linguistique homogène : même dans des zones d'extension relativement faible comme la Kabylie, les parlers situés dans les parties extrêmes opposées de la région peuvent connaître des divergences importantes, de nature structurale même. Pourtant le dialecte existe bien, mais d'abord comme réalité sociolinguistique, fondée sur :

- la pratique réelle d'une intercompréhension, avec comme retombée fréquente l'existence d'un patrimoine littéraire commun (Cf. notamment Roux 1928 et Galand-Pernet 1967) ;
- la conscience collective d'une intercompréhension immédiate, qui se traduit par l'existence d'une appellation spécifique du dialecte (kabyle, chleuh...).

Bien sûr, ces paramètres de nature sociolinguistique ne sont pas toujours d'une netteté absolue, surtout aux franges : l'intercompréhension est une notion relative et, entre deux parlers éloignés d'un même dialecte, elle peut parfois être problématique. De plus, on ne doit pas oublier que les ensembles géo-linguistiques que forment les dialectes berbères actuels sont le résultat d'un processus historique de fragmentation d'une berbérophonie qui formait autrefois un continuum sur toute l'Afrique du nord et le Sahara. Dans ces ensembles résultants, peuvent être associés des parlers assez divergents, qui en fait, au plan strictement linguistique, appartaient plutôt à d'autres sous-ensembles de la langue berbère ; tel paraît être le cas de certains parlers du nord-est du Maroc central (Ayt Warayn...), plus proches du rifain que de la tamazight, ou de certains parlers de l'extrême Petite Kabylie qui présentent souvent plus de convergences avec le chaouia de l'Aurès qu'avec le kabyle de Grande Kabylie.

Une unité linguistique profonde

Cette vision unitaire où les réalisations régionales ne sont considérées que comme des variantes dialectales d'une même langue est affirmée bien avant la colonisation : les premières explorations linguistiques, comme celle de Venture de Paradis (menée en 1787-88 et publiée en 1838), reconnaissaient déjà le chleuh du Maroc et le kabyle comme dialectes d'une même langue, au point que ce précurseur élabore un dictionnaire où les matériaux provenant des deux dialectes sont mêlés sans aucune distinction. Pour la berbérologie française, jusqu'au travaux les plus récents de Lionel Galand (1985), cette thèse n'a jamais fait l'objet de contestation.

C'est que, malgré la dispersion géographique, malgré l'absence de pôle de normalisation et en dépit de la faiblesse des échanges, les données structurales fondamentales restent les mêmes partout : le degré d'unité (notamment grammaticale) des parlers berbères est tout à fait étonnant eu égard aux distances et vicissitudes historiques. Les divergences sont presque toujours superficielles et ne permettent pas d'établir une distinction tranchée entre les dialectes : la plupart des critères de différenciation – qu'ils soient phonologiques ou grammaticaux – se distribuent de manière entrecroisée à travers les dialectes. La classification (linguistique) des dialectes berbères est de ce fait un véritable casse-tête pour les berbérissants et les tentatives les plus récentes, qui font appel à des grilles de paramètres très sophistiquées, aboutissent pratiquement à un simple classement géographique (par ex. : Willms 1980).

En fait, seul le touareg et les parlers les plus périphériques (Libye, Egypte et Mauritanie) présentent un ensemble de caractéristiques linguistiques spécifiques qui pourraient éventuellement justifier qu'on les considère comme des systèmes autonomes, et donc comme des « langues » particulières. Encore qu'il s'agisse là aussi, presque toujours, plus de modalités particulières de réalisation que de véritables différences structurales.

Langues ou dialectes berbères ?

Pourtant, plusieurs auteurs, et non des moindres (Galand 1985, 1990 ; suivi par A. Leguil), parlent, depuis quelques années, *des langues berbères* (au pluriel). Cette pratique était déjà bien attestée dans les travaux de langue anglaise (*Berber languages* ; cf. Applegate, 1970) ainsi qu'en allemand et en russe (cf. Aikhenvald). Mais, dans les langues autres que le français, cet usage n'est pas nécessairement significatif dans la mesure où elles ne disposent généralement pas d'une terminologie aussi différenciée et aussi hiérarchisée que celle du français (langue, dialecte, parler, idiome, patois...). Les termes comme *Language* (en anglais) ou *Sprache* (en allemand) sont nettement plus indéterminés et socialement moins connotés que le mot *langue* en français. En revanche, en français, l'innovation – car c'en est une – qui consiste à employer la terminologie de *langues berbères* est lourde de sens. Innovation est d'ailleurs un terme faible : il s'agit en fait d'une volonté de rupture. Car, comme on l'a vu, pour la tradition berbérissante de langue française, et ceci bien avant René et André Basset qui en sont les figures les plus éminentes, *la langue berbère est une et chaque dialecte n'en est qu'une variante régionale*.

Des critères linguistiques ?

Y aurait-il néanmoins des arguments linguistiques, ignorés ou minimisés dans les périodes anciennes de la recherche berbérissante qui, maintenant s'imposeraient à l'observateur scientifique et inciteraient à admettre l'existence de « plusieurs langues berbères » ? Les progrès (réels) de la linguistique berbère depuis une trentaine d'années permettent-ils de révoquer nettement la conception unitaire antérieure ? – Pas que l'on sache. Au contraire, tous les travaux récents confirment les constats et enseignements classiques de la berbérologie française :

- l'enchevêtrement trans-dialectal infini des isoglosses ;
- la variabilité intra-dialectale très grande, même sur les points les plus centraux de la structure linguistique.

Traits caractéristiques qui interdisent de considérer, sur des bases strictement linguistiques, le berbère de telle ou telle région comme « langue » particulière.

Sur le plan strictement linguistique, la conception unitaire de la langue berbère reste intégralement valable et solidement fondée. Il n'y a jamais, à l'intérieur de l'ensemble berbère, de faisceaux d'isoglosses nets qui permettraient de fixer des

frontières étanches entre les différentes variétés et donc de définir, sur des bases proprement linguistiques, des sous-ensembles homogènes qui pourraient être considérés comme des « langues à part ». Nous sommes, de façon bien connue en dialectologie, dans un monde de *l'enchevêtrement et de la transition douce*. Aucun fait structural marquant du kabyle n'est exclusivement kabyle ; aucune tendance lourde de la tachelhit n'est absolument inconnue dans les autres régions berbères et vice versa.

Des critères sociolinguistiques ?

Si l'approche pluralisante (*langues berbères*) n'a pas de bases linguistiques probantes, c'est évidemment qu'elle se situe sur un autre plan : celui de la sociolinguistique. Et là, le débat est complexe et les appréciations peuvent diverger totalement – ce qui veut dire qu'elles sont largement *subjectives et/ou idéologiques*.

On doit d'emblée négliger le critère, classique mais nettement insuffisant, de l'intercompréhension. On sait depuis longtemps que l'intercompréhension n'est pas une donnée en soi, une grandeur binaire : elle se construit en fonction des échanges communicatifs et de la conscience collective ; elle est donc toujours relative et difficile à mesurer une fois pour toute. La densification récente des contacts entre berbérophones de dialectes différents, à travers la chanson et la radio, a suffi à changer sensiblement les données dans bien des cas.

Deux types principaux de considérations peuvent alors être pris en compte :

a – Les données de la conscience collective ; les berbérophones se perçoivent-ils comme un ensemble unique ou comme des groupes humains segmentés et indépendants les uns des autres ? Y a-t-il une conscience « berbère » ou simplement une conscience « kabyle », « chleuh » etc. ?

b – Les données géo-politiques objectives ; les berbérophones (ou la majorité d'entre eux) sont-ils intégrés dans un cadre étatique unique, ou, à tout le moins, dans un ensemble géo-politique suffisamment homogène pour que leur évolution et le devenir de leur langue soient communs ou convergents ?

Les deux interrogations exigent une réponse prudente et nuancée. Dans l'état politique et culturel actuel des sociétés concernées, il y aurait une certaine imprudence à répondre de manière définitive à de telles questions.

La conscience collective est une donnée fluide, en évolution permanente, qui se construit dans l'Histoire. Il serait présomptueux de prétendre dire ce que pensent, majoritairement, les Berbères de leur identité et de sa configuration. Certes, dans la culture traditionnelle, il n'y a pas de conscience très claire d'une unité « pan-berbère ». Mais la culture traditionnelle n'est plus, depuis bien longtemps, la seule source de référence idéologique des berbérophones. Les horizons se sont élargis et les groupes berbères sont désormais des sociétés « politiques », immergées dans le monde moderne.

Quant aux données géo-politiques, elles sont apparemment plus claires. La berbérophonie est répartie dans des États distincts (Algérie, Maroc, Niger, Mali...), à régimes politiques souvent très différents (république, monarchie), avec une insertion régionale ou mondiale divergente (Maghreb « arabe » pour l'Algérie et le Maroc/Afrique de l'Ouest et orbite française pour le Niger et le Mali) et des situations socio-culturelles et économiques diversifiées. On pourrait donc légitimement admettre que les diverses réalités berbérophones sont intégrées dans des dynamiques autonomes et divergentes. Et donc, qu'à termes, il se constituera autant de « langues berbères » (au sens de *normes instituées*) qu'il y a de contextes géo-politiques. C'est ce qui semble se dessiner au Niger et au Mali avec l'institutionnalisation du touareg auquel est reconnu le statut de « langue nationale ».

Même si l'hypothèse est forte, cela n'en reste pas moins une hypothèse ; car en

cette fin de xx^e siècle, l'évolution du monde a réservé suffisamment de surprises et de recompositions inattendues pour que l'on ne puisse avoir aucune véritable certitude en la matière. Qui sait ce que sera l'avenir du Maroc et de l'Algérie, du Maghreb dans son ensemble, de la zone touarègue tout particulièrement ? Tous ces pays sont traversés par des turbulences graves, des crises politiques, sociales et économiques de grande ampleur. L'incertitude sur l'avenir de toute la région est totale. Qui pourra jurer qu'un Etat touareg est désormais inconcevable ? Qui pourra affirmer qu'un Maghreb « maghrébin » – donc largement berbère – ne succédera pas au mythe du Maghreb « arabe »... Il semble assez imprudent de se fonder sur les frontières et découpages actuels, sur les données géo-politiques du moment pour prédire l'avenir et figer un devenir qui est encore entre les mains des populations concernées.

En définitive, aucun argument décisif pour rompre avec la vision classique unitaire de la langue berbère ne s'impose, ni du point de vue de la sociolinguistique, ni à celui de la linguistique. Mieux vaut donc rester fidèle à la tradition berbérissante et continuer à parler de la « **langue berbère** », de ses « **dialectes** » et de ses « **parlers** ». Et sur ce point, la vision classique française rejoint celle de la tradition arabe qui a toujours perçu et présenté les Berbères, malgré leur segmentation tribale extraordinairement complexe, comme un seul peuple, comme une nation unique et qui continue de parler elle aussi d'une (seule) langue berbère.

BIBLIOGRAPHIE

- APPLEGATE J.-R., *The Berber Languages, Current Trends in linguistics*, vol. 6, Paris/La Haye, 1970.
- AIKHENVALD A., *A structural and typological classification of berber languages, Progressive Tradition in African and Oriental Studies*, Berlin, 1988, Akademie Verlag.
- AMEUR M., *A propos de la classification des dialectes berbères, Études et Documents Berbères*, 7, 1990.
- BASSET A., *La langue berbère. Morphologie. Le verbe – Étude de thèmes*, Paris, 1929.
- BASSET A., *La langue berbère*, Londres, 1952 (1969).
- BASSET A., *Articles de dialectologie berbère*, Paris, Klincksieck, 1957.
- BASSET R., Notice « Amazigh », *Encyclopédie de l'Islam*, 1908.
- CADI K., *Le berbère, langue ou dialecte ? Actes de la première rencontre de l'Université d'été d'Agadir*, 1982.
- CADI K., *Vers une dialectologie comparée du Maghreb : le statut épistémique de la langue tamazight, Tafsut-Etudes et Débats*, 1, 1983.
- CAMPS G., *Berbères. Aux marges de l'histoire*, Toulouse, Edit. des Hespérides, 1980 (réédition sous le titre : *Berbères. Mémoire et identité*, Paris, Editions Errances, 1987).
- CAMPS G., *Comment la Berbérie est devenue le Maghreb arabe, ROMM*, 35, 1983.
- CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS, 1984.
- CHAKER S., *Berbères Aujourd'hui*, Paris, L'harmattan/Imazighen Ass-a, Alger, Bouchène, 1989/1990.
- CHAKER S., *Unité et diversité de la langue berbère, Unité et diversité de tamaziɣt*, (Colloque international, Ghardaïa, 20-21 avril 1991), Tizi-Ouzou, FNACA, 1992.
- DESTAING E., *Etude sur le dialecte berbère des Aït Seghrouchen*, Paris, Leroux, 1920.
- GALAND L., « La langue » (art. « Berbère »), *Encyclopédie de l'Islam*, 1960.
- GALAND L., *La langue berbère existe-t-elle ? Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson*, Paris, Geuthner, 1985.
- GALAND L., *Les langues berbères, La réforme des langues, IV (Histoire et avenir)*, Hamburg, H. Buske Verlag, 1989.
- GALAND-PERNET P., *A propos d'une langue littéraire berbère au Maroc, la koiné des Chleuhs, Verhandlungen des vierten Dialektologen-Kongresses (Marburg), Zeitschrift für Mundartforschung*, n.f., 3-4, 1967.
- GAUTIER E.-F., *Le passé de l'Afrique du Nord. Les siècles obscurs*, Paris, 1952 (1^{re} édition : 1927).
- IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères*, Paris, 1925 (rééd.).

MARCAIS W., *Articles et conférences*, Paris, 1961. Notamment : (1938) Comment l'Afrique du Nord a été arabisée : 171-192.

PRASSE K.G., *Manuel de grammaire touarègue (tahaggart)*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1972/1974/1973.

ROUX A., Les imedyazen ou aèdes berbères du groupe linguistique Beraber, *Hespéris*, VIII, 1928.

VENTURE DE PARADIS, *Dictionnaire de la langue berbère expliqué en français et en idiome barbaresque précédé d'une grammaire berbère*. Manuscrit Volney, Bibl. Nat. de Paris, n° 1178 (note introductive de Champollion Jeune), 1838.

WILLMS A., *Die dialektale Differenzierung des Berbersichen*, Berlin, Reimer, 1980.

S. CHAKER

D43. DIANA VETERANORUM (Aïn Zana)

Ville romaine de Numidie située à 90 km au sud-ouest de Constantine qui a conservé son nom au prix d'un léger glissement phonétique de D à Z à l'initiale. Ptolémée fait connaître une ville nommée Zana qui pourrait bien s'identifier à Diana et confirmerait l'hésitation entre ces deux sons chez les Africains de l'Antiquité ; les exemples ne manquent pas : Madices/Mazices, Diaconus/Ziaconus.

L'agglomération fut d'abord une simple *civitas* fondée par des vétérans de la III^e Légion Augusta, vraisemblablement sous les Flaviens, en relation avec la construction, à Lambèse, du camp de Titus. La ville était déjà un municipes en 149 (*A.E.*, 1930, n° 40). Il semble qu'elle ait accédé à cette condition sous Trajan (97-117) car ses citoyens sont inscrits dans la tribu Papiria qui est celle de cet empereur. De nombreuses inscriptions mentionnent des magistratures et des

sacerdotes divers : duumvir, édile, questeur, flamine, pontife, augure qui témoignent de la profondeur de la romanisation.

Les ruines de Diana ont livré une importante dédicace donnant le *cursus honorum* complet de M. Valerius Maximus qui fut légat de la III^e Légion sous Commode après avoir participé, sur le Danube, aux guerres sarmates de Marc-Aurèle.

Le christianisme, qui a laissé tant d'édifices dans la Numidie centrale, semble avoir été implanté plus modestement à Diana Veteranorum qu'ailleurs. On ne connaît qu'un seul évêque de cette localité : Fidentius, donatiste sans compétiteur catholique, au Concile de Carthage de 411. Encore n'est-on pas totalement assuré qu'il s'agisse bien de Diana veteranorum. S. Lancel, qui opte en faveur de cette attribution, signale toutefois l'existence d'une cité du même nom située, d'après l'*Itinéraire d'Anto-*



Diana veteranorum. Arc proche du forum élevé en l'honneur de Marc Aurèle et Lucius Vêrus (165) (Photo S. Gsell)

min, (21, 1) entre Hippo Regius (Annaba) et Tuniza (La Calle) et qui pourrait être la même cité que la *Table de Peutinger* (IV, 3) nomme Odiana et El Békri (p. 116), Zana. Il existait aussi en Maurétanie sitifienne un Castellum Dianense. La *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* se prononce sans hésitation en faveur de Diana veteranorum sans mentionner les autres Diana. Il est vrai que l'absence d'un compétiteur catholique s'explique mieux dans ce bastion donatiste qu'était la Numidie centrale que dans le voisinage d'Hippone. En 411, Diana ne possédait, semble-t-il, qu'une seule église dont on n'a pas retrouvé les traces. La seule basilique reconnue fut construite plus tard, à l'époque byzantine.

Les ruines de Diana couvrent une vaste surface et certains monuments ont encore une belle allure. On reconnaît dans le quartier sud-est un grand temple consacré, peut-être à Diane, mais le plus imposant est l'arc à trois portes qui date du règne de Macrin (213). Un autre arc, construit en 165, s'élevait à proximité du forum, vaste place dallée sur laquelle fut élevée l'église byzantine. Une croix monogrammatique en bas-relief incite à dater sa construction de la deuxième moitié du règne de Justinien au plus tôt. J. Christern voulait voir en ce bâtiment, long de 33 m sur une largeur de 17 m, un « monument à auges », c'est-à-dire une hostellerie avec écurie. N. Duval s'éleva, avec raison, contre cette opinion.

Les ruines les plus apparentes sont, comme l'église, d'époque byzantine. La plus imposante est la forteresse qui s'élève à l'est du forum. C'est un bâtiment de plan très simple, un rectangle de 61 m de long et de 53 m de large muni d'une tour carrée saillante à chaque angle. La statue d'un lion trouvée à proximité pouvait en provenir à moins qu'elle n'ait appartenu à la décoration de l'un des imposants mausolées du voisinage. A la même époque ou plus tard, l'arc de Macrin servit d'appui à un fortin dont la face principale se confond avec ce monument. Les deux baies latérales de l'arc avaient été bouchées et la porte principale retrécie. Ce fortin mesurait 20,50 m sur 16,80 m.



Diana veteranorum. Arc de Macrin, transformé en fortin à l'époque byzantine
(Photo S. Csell)

Diana resta un centre urbain d'une certaine importance, sans doute en raison de la mise en valeur de son territoire aujourd'hui parsemé de ruines de fermes et d'huileries. La ville survécut jusqu'au haut Moyen Age ; il restait quelque souvenir de l'important nœud routier qu'elle avait été à l'époque romaine, lorsque des voies régulièrement entretenues la mettaient en relation avec trois capitales de province : Cirta, Lambèse et Sitifis.

BIBLIOGRAPHIE

- GSELL S., *Monuments antiques de l'Algérie*, Paris, t. 1, p. 120, 127, 153, 154, 157, 164, 178, t. 2, p. 92, 339, 367, 388.
- GSELL S., *Atlas archéologique de l'Algérie*, feuille 27, Batna, n° 62.
- ANONYME, « Diana veteranorum, statue de lion », *Libyca, Archéol. Epigraph.*, t. I, 1953, p. 284-285.
- PFLAUM H.G., « Deux carrières équestres de Lambèse et de Zana », *Libyca, Archéol. Epigraph.*, t. III, 1955, p. 124-154.
- CHRISTERN J., *Das Freichristliche Pilgerheiligtum von Tebessa*, Weisbaden, 1976, p. 234 et 239-284.
- LE GLAY M., « Diana veteranorum », *Princeton Encyclopedia*, 1979, p. 272.
- LEPELLEY Cl., *Les cités de l'Afrique romaine du Bas Empire*, 2 vol., Paris, 1979.
- GASCOU J., « La politique municipale de l'Empire romain I, de la mort d'Auguste au début du III^e siècle » « II, Après la mort de Septime sévère », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 10, 2, p. 136-320.
- LANCEL S., *Actes de la conférence de Carthage en 411*, t. IV, Paris, 1991, p. 1370-1371.
- GUI I, DUVAL N., CAILLET J.-P., *Basiliques chrétiennes d'Afrique du Nord, I, Inventaire de l'Algérie*, Paris, 1992, p. 156-158.

G. CAMPS

D44. DIATHESE (voix)

Les linguistes généralistes identifient généralement la notion de diathèse à celle de voix (Cf. Dubois : 512 ; Marouzeau : 75...), définie comme la relation grammaticale et sémantique qui existe entre le verbe et les différents participants du procès, sujet et objet. En berbère, la diathèse est étroitement liée à la **dérivation d'orientation du verbe** (Cf. D. Cohen 1968).

Le paradigme des voix en berbère

Il existe trois pôles diathétiques fondamentaux, formellement identifiables. Ils sont immédiatement reconnaissables par leurs marques caractéristiques : il s'agit de formes verbales dérivées par préfixes, toujours segmentables et pratiquement identiques à travers tout le domaine berbère. De ce fait, il n'y a en règle générale aucune difficulté pour identifier une forme passive, factitive-causative ou réciproque en berbère :

1 – Préfixe *s-* (et variantes : *ss-*, *zz-*, *ss-*) : « **factitif** » ou « **causatif** » [diathèse externe]

2 – Préfixe *ttw-* (et variantes : *ttu-*, *ttwa-*, *ttya-*, *tt-*) : « **passif** » [diathèse interne] ; cette marque est concurrencée par un allomorphe *m-* ou *n-*, plus rare. La multiplicité des morphèmes de passif n'a d'autre explication que diachronique. Actuellement, les deux marques (*ttw-/m-*) sont équivalentes et sont en distribution complémentaire dans le stock des lexèmes verbaux ; on a, en kabyle, *ttwa-kkes* et non **m-kkes* ; *m-čč* et non **tw-čč* (qui existe cependant dans d'autres dialectes). Mais il est probable que dans un stade antérieur de la langue, il s'agissait de deux

morphèmes distincts. La forme (très rare) *n-* n'est qu'une variante phonétiquement conditionnée de *m-* (dissimilation devant radical verbal comportant une autre labiale : *fk* « donner » + *m-* = *m-fk* > *n-fk*).

3 – Préfixe à base nasale *my-*, *nm-* (et nombreuses variantes) : « **réci-proque** »

Ainsi, à partir de verbes simples, on pourra obtenir les séries suivantes :

čč « manger »	+ <i>s-</i>	→	<i>s-čč</i> « faire manger »
	+ <i>m-</i>		<i>m-čč</i> « être mangé »
	+ <i>my-</i>		<i>my-čč</i> « se manger réciproquement »
<i>kkes</i> « enlever »	+ <i>s-</i>	→	<i>s-ukkes</i> « faire enlever »
	+ <i>ttw-</i>		<i>ttwa-kkes</i> « être enlevé »
	+ <i>my-</i>		<i>my-kkes</i> « s'enlever réciproquement »

De cette forte intégration dans un paradigme grammatical, il découle que l'on ne peut traiter de chacune des voix du berbère qu'en la resituant dans le sous-système auquel elle appartient, c'est-à-dire en examinant son fonctionnement par rapport à celui de l'ensemble du système dérivationnel d'orientation.

L'approche systémique permet notamment de mettre en évidence une autre caractéristique du passif berbère : le passif n'est pas – et de loin – le pôle principal du système dérivationnel en termes de fréquence. Pour un dialecte comme le kabyle, pour lequel on a pu faire des décomptes assez amples (Chaker 1973), la répartition entre les trois dérivations d'orientation s'opère selon les pourcentages suivants (obtenus à partir d'une liste d'environ 1 500 verbes dérivés) :

– <i>s-</i>	« factitif »	=	50 %
– <i>ttw-/m-</i>	« passif »	=	20 %
– <i>my-</i>	« réciproque »	=	25 %

Il s'agit de chiffres valables en *langue* (inventaire). Dans le corpus, l'écart entre le passif et le factitif se creuse encore un peu plus en faveur du « factitif ». Des chiffres analogues se retrouvent pour le dialecte du Maroc central (tamazight). Contrairement à l'indo-européen (ou du moins, à l'image qu'en donnent la grammaire traditionnelle et certains courants linguistiques modernes), le passif n'est donc pas en berbère le pôle privilégié de la diathèse verbale : c'est le « factitif » qui joue ce rôle !

Le fonctionnement de la dérivation d'orientation

On a, il y a déjà longtemps (Chaker 1973, 1984), proposé une catégorisation syntaxique ternaire des verbes berbères que l'on reprendra ici en la précisant au niveau sémantique. On distinguera :

1. des verbes d'**action transitifs** qui admettent toujours le deuxième déterminant ; leur complément explicatif est l'agent du procès : *ak^oer* « voler », *ddem* « prendre ».

2. des verbes **intransitifs** qui n'admettent jamais de complément direct. Ce sont aussi bien des verbes :

a - **d'action** : *azzel* « courir », *rwel* « s'enfuir », *ddu* « aller »...

que des verbes :

b - **d'état ou de qualité** (identifiables par leur morphologie particulière) : *ifsus* « être léger », *izwiγ* « être rouge »...

c - des verbes sans aucune marque morphologique particulière, référant à une

action, mais pour lesquels le complément explicatif (« sujet lexical ») « n'est pas un agent mais un patient ou un attributaire :

<i>ilil</i>	« ê. rincé »	<i>irid</i>	« ê. lavé »
<i>ams</i>	« ê. sale »	<i>ndw</i>	« ê. baratté »
<i>nw</i>	« ê. cuit »	<i>rɣ</i>	« brûler »
<i>ifif</i>	« ê. criblé »	<i>nz</i>	« ê. vendu »

Conventionnellement, on retiendra la dénomination commode de verbes « déponents », mais sans que cela implique une correspondance totale avec les verbes ainsi qualifiés pour le sémitique (M. Cohen 1929, à qui nous reprenons le terme), ni avec ceux du latin. Et en précisant qu'en berbère – contrairement au sémitique (type *labisa*), ils ne présentent aucun trait morphologique spécifique.

3. des verbes **neutres** ou **disponibles** (Tchekhoff 1978), transitifs/intransitifs qui, sans aucune modification formelle peuvent fonctionner :

a - comme verbes transitifs dans des énoncés (potentiellement) bi-actanciels ou le premier déterminant est un agent ;

b - comme verbes intransitifs dans des énoncés où le complément direct est rigoureusement exclu ; le « sujet lexical » est un patient ou un attributaire.

A partir de cette catégorisation syntactico-sémantique, il est possible de mettre en évidence le rôle de chaque morphème dérivationnel. Bien sûr, il ne s'agit ici que de dégager les grandes lignes du fonctionnement d'un système : les données plus précises ont été établies, pour des dialectes particuliers, par plusieurs travaux récents (notamment Cadi 1983, 1985, 1987/a, 1987/b et 1988, pour le Rif ; Chaker 1973, 1983 et 1984 chap. 10, pour le kabyle ; Prasse 1959 et 1973 ; Drouin 1981, pour le touareg...).

Le « factitif » s-

En dehors de son utilisation secondaire en tant que « verbalisateur » (verbes obtenus à partir de bases nominales ou d'éléments expressifs, Cf Chaker 1973), le morphème s- se combine :

- dans plus de 85 % des cas avec des verbes simples intransitifs, de la classe des verbes d'état ou des déponents qu'il rend transitifs :

base intransitive + s-	→	dérivé transitif
<i>bzeg</i>		<i>zz-bzeg</i>
« être mouillé »		« mouiller »

- parmi les 15 % de bases restantes, la grande majorité est constituée par des verbes neutres qui deviennent alors strictement transitifs :

bases neutres + s-	→	dérivés transitif
<i>fsy</i>		<i>s-fsy</i>
« fondre »		« faire fondre »

Les cas de combinaison avec des verbes transitifs d'action sont rares. Il apparaît que s- est centralement un morphème **transitivant/agentivant**. Le premier déterminant, d'indifférencié qu'il était avec le verbe simple, devient obligatoirement l'agent extérieur du procès. Il est donc vrai, comme l'écrit Cadi (1983), que la dénomination traditionnelle de « factitif » est assez inadéquate : « causatif » ou « agentif » seraient certainement plus conformes à la réalité du fonctionnement de ce morphème.

Le passif *ttw-* (*m-...*)

La fonction des différents préfixes de passif est fondamentalement la même : ils transforment dans la quasi-totalité des cas un verbe **d'action transitif** ou **neutre** en un verbe strictement intransitif dont le premier déterminant est le patient du procès. Au plan syntaxique, ces morphèmes peuvent être définis comme des **intransitivants/passivants**.

Au niveau sémantique, ce sont les verbes de la catégorie « neutre » qui permettent d'identifier avec précision la valeur de ces morphèmes. Ces verbes ayant déjà potentiellement, en base, le trait d'*intransitivité*, l'opposition verbe simple/verbe dérivé sera en l'occurrence réduite à sa seule *composante sémantique* :

(1/a) <i>y-qqen wɣyul</i>	= « l'âne est attaché »
s'oppose nettement à :	
(1/b) <i>y-ttwaqqen wɣyul</i>	= « l'âne a été attaché, on a attaché l'âne »
(2/a) <i>y-krez yiger</i>	= « le champ est labouré »
s'oppose à :	
(2/b) <i>y-ttwakrez yiger</i>	= « le champ a été labouré/on a labouré le champ »
(3/a) <i>y-qqed</i>	= « il est brûlé/passé au feu »
(3/b) <i>y-ttwaqqed</i>	= « il a été brûlé/on l'a passé au feu »
etc.	

La distinction entre les membres du couple est celle qui existe entre :

– un prédicat d'existence (le verbe simple) qui pose l'existence d'un procès verbal, attribué au premier déterminant, et :

– un verbe dont le premier déterminant est explicitement posé comme un patient subissant un procès effectué par un agent extérieur, non mentionné. Il s'agit, selon la terminologie classique des sémitisants, d'un « passif à agent inconnu » ; les préfixes *ttw-*, *m-* et *n-* sont donc bien des morphèmes du passif. Avec la marque du passif l'agent est absent, mais cependant envisagé alors que le verbe simple exclut toute référence, même vague ou implicite, à un actant extérieur. Il est même parfois possible, dans l'énoncé passif, de mentionner l'agent au moyen de syntagmes instrumentaux (« par », « de par », « par l'intermédiaire de », « au moyen de »...). Mais le seul cas vraiment courant est celui où l'« agent » est Dieu (ou toute autre puissance supra-naturelle) :

(4) *y-ttu-wt s-ɣur Rebbi* = « il a été frappé [= puni] par Dieu »

Ce qui est impossible pour le verbe simple (neutre). L'introduction de la mention de l'agent dans l'énoncé passif est cependant très rarement vérifiée dans l'usage. Comme dans bien des langues, le passif berbère n'entraîne pas un retournement complet des participants.

Au delà de la possibilité exceptionnelle de mentionner l'agent, on constate, plus largement, que le verbe simple neutre, dans sa construction intransitive, n'est généralement accompagné d'aucune précision sur les « circonstances » et semble notamment exclure la mention d'un instrument. Alors que le verbe dérivé passif l'admet très aisément ; on relèvera ainsi :

(5/a) [passif] *aɣyul-nni, y-ttwa-qqen s wmrar* « l'âne, il a été attaché avec une corde »

(6/a) [passif] *amrar-nni, y-ttwa-gzem s lmus* « la corde, elle a été coupée avec un couteau »

alors que :

(5/b) [verbe simple] * *aγyul-nni, y-qqen s wmrar* « l'âne, il est attaché avec une corde »

(6/b) [verbe simple] * *amrar-nni, y-gzem s lmus* « la corde, elle est/a été coupée par un couteau »

paraissent, sinon totalement inconcevables, du moins peu probables.

Ces différences nettes au niveau des « arguments » possibles dans l'une et l'autre des constructions confirment bien qu'elles ne sont pas équivalentes. L'une « affirme simplement l'existence d'un procès » (Martinet 1975 : 238), indépendamment de son/ses agent(s) et même de ses « circonstants et instruments », alors que l'autre implique un agent, des « circonstants et instruments », même s'ils ne sont pas explicités. En d'autres termes, dans un cas, le procès est posé comme simple caractéristique du « sujet lexical », dans l'autre, comme procès d'origine extérieure affectant ce même « sujet lexical ».

Le couple *s-* / *ttw-*

Dans leurs fonctions prédominantes, les morphèmes *s-* et *ttw-* apparaissent donc comme les deux pôles symétriques du système : *s-* est un **transitivant/agentivant**, *ttw-* un **intransitivant/passivant**.

Mais s'il y a symétrie entre *s-* et *ttw-* au niveau des fonctions, il y a par contre un très net déséquilibre numérique entre ces deux pôles ; le morphème « transitivant-agentivant » *s-* est presque trois fois plus fréquent que l'ensemble des préfixes de « passif-intransitivant ».

Ce fait n'est que la conséquence de l'importance statistique des verbes simples intransitifs à premier déterminant non-agent ; ces unités se combinent de façon prédominante avec le morphème *s-* pour acquérir explicitement les deux traits qui leur manquent (ou qui ne les caractérisent pas de manière stable) : la transitivité et l'agentivité.

Les réciproques (*my-*, *m-*, *mm-*, *nm-*, *ms-...*)

La voix réciproque ne peut se rencontrer qu'avec des verbes transitifs, portant un indice de personne pluriel, puisqu'elle implique un procès effectué et subi simultanément par deux agents/objets. Les formes de réciproque sont certainement celles qui présentent la plus grande hétérogénéité en berbère, même si les variantes connues comportent toutes un segment nasal (*m-*), à qui, de ce fait on peut probablement attribuer la valeur primitive de « réciproque ». À côté des formes simples (kabyle, chleuh *m-*), de nombreuses variantes sont en fait des préfixes complexes, redoublant la marque nasale (kabyle, chleuh, *mm-*, touareg *nm-* < *mm-...*), ou combinant l'élément nasal et le morphème *s-* d'agentif-transitivant (kabyle *ms-*).

BIBLIOGRAPHIE

- APPLEGATE J.-R., *The Berber Languages, Current Trends in linguistics*, 6, Paris/La Haye, 1970.
- BASSET A., *La langue berbère*, Oxford/Londres, 1952 (1969).
- BENLAKHDAR M., La fonction « sujet » en tamazight..., *Études et Documents Berbères*, 1990, 7.
- BENTOLILA F., *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère*. Paris. SELAF, 1981.
- CADI K., Quelques remarques métalinguistiques sur les formes verbales dérivées en langue tamazight, *Revue de la Faculté des Lettres de Fès*, 7 (1983-84).
- CADI K., Valences et dérivation verbale en tarifit, *Awal : cahiers d'études berbères*, 1, 1985.
- CADI K., *Système verbal rifain, forme et sens...*, Paris, Peeters/SELAF, 1987.
- CADI K., Structure de la phrase et ordre des mots en tarifit, *Études et Documents Berbères*, 6, 1989.

- CADI K., *Transitivité et diathèse en tarifit : analyse de quelques relations de dépendances lexicales et syntaxiques*, thèse de doctorat d'État, Univ. Paris-III, 1990.
- CADI K., Pour un retour d'exil du sujet lexical en linguistique berbère, *Awal : cahiers d'études berbères*, 6, 1991.
- CHAKER S., *Le système dérivationnel verbal berbère (dialecte kabyle)*, Paris, EPHE/Université René Descartes (thèse pour le doctorat de 3^e cycle), 2 vol, 1973.
- CHAKER S., Dérivés de manière en berbère (kabyle), *GLECS*, XVII, 1980 (1972-1973).
- CHAKER S., *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : syntaxe*, Université de Provence, 1983.
- CHAKER S., *Textes en linguistique berbère (introduction au domaine berbère)*, Paris, CNRS, 1984.
- CHAKER S., A propos du passif en berbère, *Travaux du CLAIK*, 2, 1984.
- CHAKER S., Synthématique berbère : composition et dérivation en kabyle, *GLECS*, XXIV-XXVIII/1, 1985 (1979-1984).
- CHAKER S., L'orientation du prédicat verbal en berbère : prédicat d'existence, diathèse et aspect, *Études et Documents Berbères*, 10, 1994.
- COHEN D., Les langues chamito-sémitiques, *Le langage*, Paris, NRF-Gallimard (« La Pléiade »), 1968.
- COHEN M., Verbes déponents internes (ou verbes adhérents) en sémitique, *Mémoires de la Société de Linguistique de Paris*, 23/4, 1929.
- DESTAING E., « Note sur le verbe passif », *GLECS*, II, 1935.
- DIKONOFF I.M., *Afrasian languages*, Moscou, Nauka, 1988.
- DROUIN J., Recherches sur les verbes dérivés en touareg nigérien, *Bulletin des Études Africaines de l'Inalco*, I/1, 1981.
- DUBOIS J. et al., *Dictionnaire de linguistique*, Paris, 1973.
- GALAND L., L'énoncé verbal en berbère. Étude de fonctions, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 21, 1964.
- GALAND L., Types d'expansions nominales en berbère, *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 25, 1969.
- GALAND L., Représentation syntaxique et redondance en berbère, *Mélanges linguistiques offerts à E. Benveniste*, Paris, 1975.
- GALAND L., Relations du verbe et du nom dans l'énoncé verbal, *Relations prédicat-actant(s) dans des langues de types divers I*, Paris, SELAF (Lacito-documents, Eurasie 2), 1979.
- GALAND L., « Le système verbal berbère » et « Problèmes de l'orientation du procès en berbère », *Actants, voix et aspects verbaux*, Presses de l'université d'Angers, 1981.
- GALAND L., Redistribution des rôles dans l'énoncé verbal en berbère, *Actances [Paris/Rivalc]*, 3, 1987.
- GUERSSEL M., *On Berber Verbs of Change*, Cambridge, MIT (Lexicon Project Working Papers, 9), 1986.
- GUERSSEL M., Berber cauzativization, *Current Approaches to African Linguistics IV*, Dordrecht, Foris, 1987.
- GUERSSEL M. HALE K. eds, A cross linguistic study of transitivity alternations, *Papers from the Regional Meetings [Chicago]*, 21/1, 1985.
- GUERSSEL M. HALE K. eds : *Studies in Berber syntax*, Cambridge, MIT, 1987.
- LEGUIL A., *Structures prédictives en berbère*, Thèse de Doctorat d'État, Université de Paris-III, 3 tomes. Le volume III a fait l'objet d'une publication indépendante : *Structures prédictives en berbère. Bilan et perspectives*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- MAROUZEAU J., *Lexique de la terminologie linguistique...*, Paris, 1951.
- MARTINET A., *La Linguistique synchronique*, Paris, PUF [notamment : « La construction ergative », chap. X.1], 1968 (2^e édition).
- MARTINET A., *Studies in Functional Syntax. Etudes de Syntaxe fonctionnelle*, München, Wilhelm Fink Verlag, 275. [notamment : 22. « Le sujet comme fonction linguistique et l'analyse syntaxique du basque »], 1975.
- PENCHOEN Th.-G., *Étude syntaxique d'un parler berbère (Aït Frah de l'Aurès)*, Napoli (= *Studi Magrebini V*), 1973.
- PENCHOEN Th.-G., *Tamazight of the Ayt Ndir*, Los Angeles, Undena Publications, 1973.
- PRASSE K.-G., Analyse sémantique des verbes dérivés par préfixes en touareg, *Acta Orientalia*, 19 et *GLECS*, VIII, 1959.
- PRASSE K.-G., *Manuel de grammaire touarègue (tahaggart)*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1972-74 ; IV-V, *Nom* ; , 1974 ; VI-VIII, *Verbe*, 1973.
- REESINK P., *Problèmes de détermination...* Thèse de 3^e cycle, Paris-III, 1979.

TCHEKHOFF C., *L'ergatif (Au fondement de la syntaxe)*, Paris, PUF (« Le linguiste »), 1978.

WILLMS A., *Grammatik der südlichen berberdialekte (Süd-Marokko)*, Hamburg, 1972.

S. CHAKER

D45. DICTIONNAIRES BERBÈRES

Généralités

La lexicographie utilitaire

Elle est née dans la période précoloniale et de « pacification » (1820-1918). Elle s'adresse, quand elle n'est pas leur œuvre, aux commerçants, aux voyageurs, à l'armée et à l'administration installée après 1830 en Algérie. Ses traits essentiels sont : (a) le parler de base est le dialecte kabyle (Algérie) parlé dans une région reconnue par sa résistance traditionnelle à tout envahisseur. Il faut donc connaître cette population à travers sa langue. Il en sera de même pour le Rif et l'Atlas marocains. Néanmoins, les lexicographes ne tiendront pas compte de la dialectalisation du berbère. Certains (Paradis 1844) amalgament deux dialectes très éloignés (le kabyle et le chieuh). Ajoutons que la variation lexicale interne à un dialecte n'est pas abordée non plus. (b) Les dictionnaires sont souvent bilingues et parfois trilingues. Ceci pose le problème de la transcription qui est plus que fautive et oubliée de se pencher sur la structure morpho-phonologique de la langue. On suppose, parfois, qu'elle est équivalente à celle de l'arabe. (c) Ce qui implique que la théorie et la méthodologie sont sommaires. En fait, c'est un travail d'amateurs. Les articles sont réduits à la traduction de lexèmes français. Seuls les dictionnaires de la génération du XIX^e siècle et quelques rares lexiques du XX^e siècle adoptent la transcription arabe. C'est donc la transcription latine qui domine d'autant plus que les études berbères sont autonomes par rapport aux études arabes, en France du moins.

La lexicographie dialectale

Elle correspond à la période coloniale proprement dite (1918-1950) et reste marquée par un dictionnaire (Foucauld 1951) et des recherches lexicographiques systématiques (Laoust 1920 et Destaing 1944). Les caractères de cette période peuvent être résumés ainsi : (a) On s'intéresse de manière systématique au lexique d'un dialecte (Tahaggart, Chieuh, etc.). (b) La structure morpho-phonologique de la langue est mieux étudiée ; la transcription phonétique est d'une grande précision et le classement par racine prend de l'importance (Foucauld 1951). (c) L'article est mieux structuré : il comporte une définition de chaque lexème et des dérivés. Souvent, on cite des exemples. (d) Des enquêtes ethnographiques (Laoust 1920) et des recueils de textes (Foucauld 1930, Destaing 1938, Boulifa 1904) rendent les définitions et les comparaisons plus précises. Néanmoins des problèmes théoriques et méthodologiques restent et seront repris par les lexicographes suivants.

La lexicographie scientifique

Même si les travaux préparatoires ont commencé avant les indépendances, on peut dire que cette lexicographie est post-coloniale. Elle profite des acquis de la période précédente et, surtout, des progrès de la linguistique elle-même. En plus donc des qualités citées en 3. on peut ajouter : (a) le respect des normes scientifiques actuelles (traitement des racines et leur classement, une meilleure structuration de l'article avec des indications grammaticales, etc.) (b) Un appareil de sigles et de signes important précise le sens, péjoratif ou familier, son utilisation dans un

jargon. (c) Une information ethnographique d'une grande précision. Avec cette période, on peut dire que la lexicographie berbère scientifique est bien partie.

Les dictionnaires de Dallet (1982) et de Delheure (1984), le premier consacré au parler kabyle des Aït Meuguellat et le second au dialecte mozabite, peuvent être considérés comme les premiers dictionnaires de la génération scientifique. Voici les raisons que l'on peut invoquer :

- une transcription phonétique fine basée sur les derniers travaux de linguistique descriptive ;
- une documentation riche et critiquée de manière scientifique ;
- une présentation formelle et typographique des articles d'une rigueur et d'une clarté dignes des grands dictionnaires des langues comme le français ;
- une introduction sociolinguistique et linguistique qui situe bien le dictionnaire dans la recherche actuelle (pp. XV-XXIX) ;
- le contenu des articles fournit, en plus des sens des items, des renseignements grammaticaux de tout genre : a) pour le verbe nous disposons de toutes ses variations morphologiques ; b) il en est de même du nom ; certains comportements syntaxiques sont signalés (l'état d'annexion, par exemple) car ils ont des conséquences sur la forme phonétique de l'item.

On trouve une liste des abréviations de ces renseignements dans l'ouvrage.

Ceci nous amène à dire que ces dictionnaires développent les acquis du dictionnaire de Ch. de Foucauld.

Les articles sont introduits par une racine de base consonantique. Ils sont ensuite subdivisés selon les grandes catégories grammaticales : la particule, le verbe puis le nom.

Chacune de ces catégories est présentée avec ses variations morpho-phonologiques.

Prenons l'exemple du verbe. On le présente d'abord sous sa forme simple puis dérivée. A l'intérieur de chaque forme, on présente l'impératif de l'aoriste, puis l'intensif et enfin le prétérit.

Le nom est présenté aussi avec le souci de rendre compte des variations morpho-phonologiques. Certains renseignements syntaxiques – ceux qui ont des effets de variation phonétique comme l'état d'annexion – sont présents. Néanmoins, ils sont insuffisants.

C'est, sans doute, dans ce secteur et celui du classement par racine (voir Dallet, p. XXIII) que des progrès restent à faire. Mais ceci relève des lacunes de la recherche en syntaxe et non du travail lexicographique.

Problèmes actuels

Sans aborder les questions théoriques et méthodologiques très discutées en milieu berbérisant, on fera l'inventaire des grands problèmes purement liés à la lexicographie berbère : (a) tous les dialectes ne sont pas aussi bien décrits que le touareg et le kabyle. Certains ne le sont pas du tout. (b) Cette remarque conditionne l'élaboration d'une recherche sur le lexique pan-berbère qui doit déboucher sur le problème de l'histoire de la langue et donc sur des questions comme l'étymologie, la synonymie, etc. (c) La lexicographie berbère reste tributaire des langues européennes et une recherche en langue berbère semble à l'ordre du jour. Ces problèmes retiennent l'attention des linguistes berbérophones. Mais le statut socio-politique du berbère pèsera encore lourdement sur la recherche.

BIBLIOGRAPHIE

Dictionnaires

DALLET J.-M., *Dictionnaire kabyle-français*, Paris, 1982 (XI + 1 056 p. ; 2^e vol. français-kabyle).

- DELHEURE J., *Dictionnaire mozabite-français*, Paris, 1984 (XXVI + 319 p.).
DESTAING E., *Vocabulaire français-berbère*, Paris, 1938 (XIV + 300 p. ; 2^e vol. Textes + berbères-français).
FOUCAULD DE Ch., *Dictionnaire touareg-français, dialecte de l'Ahaggar*, Alger 1951 (XVI + 2 030 p. ; 4 vol.).
HUYGUE G., *Dictionnaire français-chaouia*, Alger 1906 (VIII + 752 p.).
VENTURE DE PARADIS J.-M., *Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère*, revus par P. Amédée Jaubert et publié par la société de géographie, Paris, 1844.

Textes et glossaires

- BASSET A., *Textes berbères du Maroc* (parler des Aït Sadden), Paris, 1963.
BOULIFA A., *Recueil de poésies kabyles*, Alger, 1904.
FOUCAULD Ch. de., *Poésies touarègues, dialecte de l'Ahaggar*, 2 vol., Paris, 1925-1930.
GALAND L., *Langue et littérature berbères. Vingt cinq ans d'études*, Paris, 1979.
LAOUST E., *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie, dialecte du Maroc*, Paris, 1920.

A. BOUNFOUR

Les dictionnaires kabyles (classés selon la date de leur parution)

1844 VENTURE DE PARADIS Jean-Michel de

Grammaire et Dictionnaire abrégés de la langue berbère
revus par P. Amédée JAUBERT et publiés par la Société de géographie, Paris, Imprimerie Royale, 1844.

- Grammaire, pp. 3 à 16.
 - Dictionnaire berbère-français, pp. 17 à 183, en 4 colonnes :
 - la première donne le mot ou la tournure en français ;
 - la deuxième transcrit en caractères latins les mots kabyles ;
 - la troisième figure les mêmes mots en caractères arabes avec vocalisation ;
 - la quatrième donne en caractères arabes le mot arabe classique correspondant.
- Ce dictionnaire est suivi d'un « index alphabétique des mots berbères et arabico-berbères contenus dans le dictionnaire de VENTURE », par M. P. Amédée JAUBERT. Le mot berbère est écrit en caractères arabes vocalisés et suivi de l'équivalent français : pp. 185 à 209.

Né à Marseille en 1739 d'une famille d'interprètes et de consuls, Jean-Michel VENTURE DE PARADIS part pour Constantinople en 1754 afin de se fortifier dans l'étude de la langue turque. En 1770, il est au Caire. En 1781, il est nommé secrétaire interprète du roi (Louis XVI) en langues orientales au ministère des Affaires étrangères, à Paris.

En 1788, il rencontre à Paris « deux Maures sujets de Maroc (provinces de Haha et de Sous) et travaille avec eux à découvrir leur langue berbère durant trois mois environ ».

Cette même année 1788, il est envoyé en mission à Alger. Il fait connaissance « parmi les étudiants en théologie musulmane... de deux jeunes gens nés dans les montagnes de Felissen (Felissah), situées dans la caiderie de Sebou (caïdat du Sebaou). Pendant près d'un an, ils vinrent passer chaque jour une ou deux heures avec moi. C'est par leurs secours que j'ai composé ce vocabulaire ».

Le dictionnaire que VENTURE rédigea à partir de ces deux enquêtes fondées en un seul travail est composite, à la fois marocain et kabyle. Publié longtemps après sa mort (1844), il était achevé en 1790.

VENTURE DE PARADIS prit part à l'expédition d'Égypte, dirigée par BONAPARTE, comme « premier secrétaire interprète du général en chef de l'Armée d'Orient ». Il accompagna le corps expéditionnaire de Syrie. Il mourut de dysenterie près de Saint-Jean-d'Acre, en mai 1799.

- 1844 BROSSELDARD Ch. et Sidi Ahmed ben EL HADJ ALI, imam de Bougie
Dictionnaire français-berbère
« Le dictionnaire contient à peu près tous les mots en usage parmi les populations des montagnes de Bougie, parmi les tribus de Mzita, des Beni-Abbas, des Zouaouas, et dans toute la chaîne de l'Atlas, jusqu'à Médéah. » Transcription double présentée en deux colonnes, arabe vocalisé et caractères latins. Paris, Imprimerie Royale, 1844, 656 p.
- 1873 CREUSAT J.-B.
Essai de dictionnaire français-kabyle
Alger, Jourdan, 1873, 374 p.
- 1878 OLIVIER P.
Dictionnaire français-kabyle
Le Puy, 1878, 316 p.
- 1901 Le P. G. HUYGHE
Dictionnaire kabyle-français
Paris, Imprimerie nationale, 2^e éd., Alger, Jourdan, 1901. 354 p. (La première édition de ce dictionnaire, lithographiée, 815 p., est datée de 1896 ; elle n'est plus objet de référence.)
- 1903 Le P. G. HUYGHE
Dictionnaire français-kabyle
Malines (Belgique), 1902-1903, 893 p.
- 1907 Le P. G. HUYGHE
Dictionnaire chaouiïa, arabe, kabyle et français
Alger, Jourdan, 1907, 371 p.
- 1982 DALLET J.-M.
Dictionnaire kabyle-français, parler des AT MANGELLAT (Algérie)
SELAF, Paris, 1982.
Université de Provence Aix-Marseille I.
Laboratoire d'anthropologie et de préhistoire des pays de la Méditerranée occidentale. (Études ethno-linguistiques Maghreb-Sahara, p. 1053.
A la fin, Annexe V, Planches illustrées, pp. 1036-1049, avec légendes bilingues kabyle et français.

TABLE DES MATIERES :

Préface : par M. le Professeur Salem CHAKER.

Cartes : 1. Les At Mangellat et leur environnement.

2. Schéma de répartition des centres habités de la tribu des At Mangellat.

Introduction par Madeleine ALLAIN, Jacques LANFRY, Pieter REESINK :

1. L'auteur et son œuvre.
2. Les dictionnaires et glossaires ou lexiques antérieurs, p. XVI.
3. Le dictionnaire d'un parler kabyle : limites.
4. Le contenu et le plan.
5. Justification de la classification par racines.
6. La classification des racines.
7. La classification des articles.
8. L'organisation d'un article.
9. Transcription.
10. Liste des lettres, voyelles et consonnes.

11. Le Dictionnaire, pp. 1 à 1015.
12. Annexes.

1985 DALLET J.-M.

Dictionnaire français-kabyle, parler des AT MANGELLAT (Algérie)

SELAF, Paris, 1985.

Université de Provence Aix-Marseille I.

Études ethno-linguistiques Maghreb-Sahara. p. 259.

Ce dictionnaire est le complément attendu du Dictionnaire kabyle-français, du même auteur, paru en 1982. Il permet de trouver rapidement la ou les traductions possibles d'un mot français en kabyle, en renvoyant à l'article ou aux articles kabyles du Dictionnaire principal kabyle-français où les mots kabyles sont étudiés à fond, forme et sens.

Le « Dallet » français-kabyle a été composé à partir du Dallet I, kabyle-français, et il est bon de le savoir. Cette information rend compte des limites, assez courtes, du vocabulaire français qui s'y trouve répertorié.

B. – LEXICOGRAPHIE KABYLE

Lexiques, Glossaires, Vocabulaires, etc. (autres que Dictionnaires proprement dits), selon la date de leur parution. La nature de l'étude est exprimée par un nom en lettres capitales. Date de parution en tête. S'il y a lieu, nom de l'auteur en tête.

1913 BOULIFA S.A.

Méthode de langue kabyle. Cours de deuxième année.

Texte zouaoua, suivi d'un GLOSSAIRE. pp. 367-540, Alger, 1913.

1933 VOCABULAIRE français-kabyle

à l'usage des Élèves de l'École départementale des infirmières de l'Hôpital franco-musulman, établi par la Commission d'études de l'Hôpital.

Rédacteur-Rapporteur : M. Octave DEPONT

Préfecture de la Seine. Bordeaux, Delmas etc. 1933, pp. 166.

Éléments de grammaire. / Généralités. / Terminologie médicale. / Expressions relatives à diverses maladies. / Dialogues. / Textes divers.

1941-1942 CHANTREAUX Germaine

Le tissage sur métier de haute lisse à Ait Hichem et dans le Haut-Sebaou (Kabylie). Revue Africaine, 1941, t. LXXXV, p. 78-116 et Lexique, t. LXXX, 1942, pp. 261-313.

1953 DALLET J.M.

LE VERBE KABYLE.

LEXIQUE partiel du parler des At Mangellat (bilingue, kabyle-français).

I. Formes simples. Fort National (Algérie), F.D.B., 1953, p. 489.

1. Liste alphabétique des verbes relevés dans le parler, et liste complémentaire (3 532 verbes relevés, avec un supplément).

2. Equivalences françaises. Expressions, sentences, etc.

3. Séries et conjugaisons.

4. Index récapitulatif français-kabyle.

1958 PICARD André

Textes berbères dans le parler des Irjen (Kabylie-Algérie) – Tome I.

GLOSSAIRE – Tome II (bilingue, kabyle-français).

Publications de l'Institut d'Études Orientales d'Alger.

Alger, 1958, pp. 319 à 670.

1960 Si AHMED Mohammad el-Hocine et PLAULT Michel
Notions de kabyle (grammaire, exercices, textes dialogués) : Aït Iraten accompagnées d'un LEXIQUE français-kabyle, pp. 97 à 138, Lyon, 1960.

1980 S.n. d'auteur
AMAWAL (LEXIQUE)
tamaziyt – tafransist (berbère – français)
tafransist - tamaziyt (français – berbère)
Imedyazen, Paris, 1980, p. 131.

S.d. *VOCABULAIRE français-kabyle*
à l'usage du corps médical et para-médical
édité par la Direction Générale de l'action sociale au Gouvernement Général.
Gouvernement Général de l'Algérie. Sans date, p. 132.

J. LANFRY

Dictionnaires berbères (autres que kabyles)

En complément à la présentation générale de la lexicographie berbère par A. Bounfour et à celle des dictionnaires kabyles par J. Lanfry, on propose ici une récapitulation des outils disponibles pour les dialectes berbères autres que le kabyle. On ne mentionne que les dictionnaires proprement dits (publications indépendantes de lexicographie), à l'exception des nombreux glossaires annexes parus dans les grammaires des différents dialectes ou dans des recueils de textes. Sont également exclus de cet inventaire les publications « grises », hors commerce (thèses non publiées, documents provisoires sans dépôt légal, documents pédagogiques nigéro-maliens, etc.).

On constatera que cette liste est à la fois lacunaire et très déséquilibrée : le lexique de nombreux dialectes est encore très mal connu et n'est souvent accessible qu'à travers des instruments très anciens (chaouia, rifain...) et/ou très partiels (chleuh notamment). Quant aux formes plus « périphériques » de la langue berbère, on doit pratiquement toujours se contenter du recours aux glossaires figurant dans les grammaires et collections de textes publiées (notamment pour les parlers de Tunisie, Libye, Egypte et Mauritanie). Un renouvellement sensible de la documentation est cependant bien engagé depuis 1980, avec la publication de plusieurs dictionnaires importants qui nous donnent accès à des dialectes ou à des parlers jusque là non ou sous-représentés (Delheure : Mزاب et Ouargla ; Alolaly : touareg méridional ; Taïfi : tamazight).

Touareg

– ALOJALY (Ghoubeïd) [Agg-Alawjely] : *Lexique touareg-français / Awgalel Tema-jeq – Tefrensist*, Copenhague, Akademisk Forlag, 1980, 284 p.

[parlers du Niger, suivi de tableaux morphologiques. Edition, révision et annexes de Karl-G. Prasse.]

– CID KAOUÏ (Saïd) : *Dictionnaire français-tamâhaq*, Alger, A. Jourdan, 1894, 894 p.

– CID KAOUÏ (Saïd) : *Dictionnaire pratique français-tamâhaq*, Alger, A. Jourdan, 1900, 441 p.

– CORTADE (Jean-Marie) [avec la collaboration de Mouloud Mammeri] : *Lexique français-touareg*, dialecte de l'Ahaggar Alger/Paris, CRAPE/AMG, 1967, 511 p.

[Il s'agit d'un index inverse au *Dictionnaire touareg-français* en 4 volumes de Ch. de Foucauld. Seconde édition, revue et augmentée : Paris, Inalco, 1985, 560 p.]

– FOUCAULD (Charles de) : *Dictionnaire abrégé touareg-français* (2 t.), Alger, Carbonnel, 1918, 652 p. + 791 p.

– FOUCAULD (Charles de) : *Dictionnaire abrégé touareg-français des noms propres*, Paris, Larose, 1940, 362 p.

– FOUCAULD (Charles de) : *Dictionnaire touareg-français, dialecte de l'Ahaggar* (4 vol.), Paris, Imprimerie Nationale, 1951-52, 2 028 p.

[œuvre monumentale, à la fois dictionnaire de langue et dictionnaire encyclopédique, cet instrument imposant demeure la référence majeure en matière touarègue. Par son ampleur et sa précision, il reste également inégalé dans l'ensemble du domaine berbère.]

– MASQUERAY (Emile) : *Dictionnaire français-touareg* (dialecte des Taïtoq), Paris, Leroux, 1893, 362 p.

– [CALASSANTI-M OTYLINKI (A. de) : *Grammaire, dialogues et dictionnaires touaregs*, t. 1, Alger, Fontana, 1908, 328 p.

Chleuh

– CHAFIK (Mohamed) : *Lexique arabo-berbère*, Rabat, Académie Royale du Maroc, 1990, 734 p.

[dictionnaire à base chleuh, utilisant des matériaux d'autres dialectes, notamment tamazight; notation arabe. Se place explicitement dans la perspective de la constitution d'une norme « berbère classique ».]

– CID KAOUÏ (Saïd) : *Dictionnaire français-tachelh'it et français-tamazir't*, Paris, Leroux, 1907, 248 p.

– DESTAING (Edmond) : *Étude sur la tachelhît du Souïs, I. Vocabulaire français-berbère*, Paris, Leroux, 1920, 300 p.

[reste l'outil le plus complet et le plus fiable pour le dialecte chleuh. Une édition inverse, berbère- français, est préparée par H. Stroomer de Leyde.]

– JORDAN (Antoine) : *Dictionnaire berbère-français*, Rabat, Omnia, 1934, 159 p.

– LAOUST (Emile) : *Mots et choses berbères*, Paris, Challamel, 1920, 531 p.

[cet ouvrage n'est pas à proprement un dictionnaire mais une étude de lexicologie, extrêmement fouillée et riche, autour d'un certain nombre de champs lexicosémantiques « traditionnels ». Les matériaux sont essentiellement marocains, chleuh et tamazight, mais les autres dialectes sont largement pris en considération.]

Tamazight (Maroc Central)

– CID KAOUÏ (Saïd) : *Dictionnaire français-tachelh'it et français-tamazir't*, Paris, Leroux, 1907, 248 p.

– MERCIER (Henri) : *Vocabulaire et textes berbères dans le dialecte des Aït Izdeg*, Rabat, Céré, 1937, 512 p.

– TAIFI (Miloud) : *Dictionnaire tamazight-français (parlers du Maroc Central)*, Paris, L'Harmattan/Awal, 191, XXII-879 p.

[publication d'une thèse de doctorat d'Etat soutenue en 1989 à Paris. Cet ouvrage renouvelle profondément la documentation lexicographique disponible pour le tamazight. On espère la parution prochaine d'outils similaires pour le chleuh et le rifain.]

Rif

– IBANEZ (Esteban, Fr.) : *Diccionario español-rifeño*, Madrid, Ministerio de asuntos exteriores, 1944, 440 p.

– IBANEZ (Esteban, Fr.) : *Diccionario rifeño-español*, Madrid, Ministerio de asuntos exteriores, 1949, 336 p.

Mzab et Ouargla

– DELHEURE (Jean) : *Dictionnaire mozabite-français / Agraw n yiwalen tumzabt t-tefransist*, Paris, SELAF (Peeters), 1985, 320 p.

– DELHEURE (Jean) : *Dictionnaire ouargli-français / Agerraw n iwalen teggargrent-tarumit*, Paris, SELAF (Peeters), 1987, 493 p.

[deux instruments remarquables et fiables sur des dialectes berbères du nord Sahara particulièrement mal documentés.]

Chaouïa (Aurès)

– HUYGHE (G.R.P.) : *Dictionnaire français-chaouïa*, Alger, A. Jourdan, 1906, 750 p.

– HUYGHE (G.R.P.) : *Dictionnaire chaouïa, arabe, kabyle et français*, Alger, A. Jourdan, 1907, 571 p.

Algérie centrale et Oranie

– DESTAING (Edmond) : *Dictionnaire français-berbère (dialecte des Beni Snous)*, Paris, Leroux, 1914, 374 p.

[nombreuses mentions de parlers voisins, du Maroc (zone rifaine et tamazight) et d'Algérie centrale, notamment : Beni Iznassen, Chéelif, Blida, Beni Menacer...].

Tripolitaine

– BOSSOUTROT, *Vocabulaire berbère ancien* (Dj. Nefousa), *Rev. Tunis*, 1900, p. 1-23.

S. CHAKER

D46. DIDON (Elishat)

Didon (Dido, Deïdo) est le surnom qu'aurait reçu la princesse tyrienne Elishat fondatrice de Carthage d'après une tradition rapportée par de nombreux auteurs de l'Antiquité. Tandis que les Grecs (Timée, Ménandre) restent fidèles à son nom phénicien, qu'ils transforment en Elissa, tout en connaissant son autre nom, les auteurs latins (Ennius, Sevius, Naevius, Justin...) ne la connaissent que sous son nouveau nom de Didon qui fut immortalisé par Virgile.

Sur les conditions de la fondation de Carthage* les récits ne manquent pas qui nous comblent de détails, d'autant plus suspects qu'ils sont précis. Le plus circonstancié nous est livré, au II^e siècle après J.-C., par Justin l'abréviateur de l'Histoire romaine de Trogue Pompée ; le plus ancien est un fragment de Denys d'Halicarnasse, résumé de Timée (III^e siècle av. J.-C.). Appien, Servius, Eustathe, Naevius, Ovide, Solin, reprennent tour à tour le même récit. Le plus dramatique, le plus romancé aussi, est la triste histoire de Didon que Virgile raconte dans les chants I et IV de l'Enéide. Le point commun à tous ces récits est un assassinat au début, celui du mari d'Elishat, et un suicide de caractère sacrificiel à la fin, celui d'Elishat devenue Didon.

D'après le récit de Justin, Elishat, d'une rare beauté et son jeune frère Pygmalion sont institués co-régents héritiers par Mutho (Metun), roi de Tyr. Mais à la mort de ce dernier, le peuple n'aurait reconnu que Pygmalion, Elishat dépossédée avait épousé son oncle Acherbas (devenu Sychée dans l'Enéide et dont la forme sémitique est Sikarbal), prêtre de Melkart et immensément riche. Dans l'espoir de s'emparer de ces richesses, Pygmalion fait assassiner Acherbas. Apprenant par un songe le nom de l'instigateur du meurtre, Elishat groupe en secret ses partisans

et prépare sa fuite. Chargeant les biens d'Acherbas sur des navires, elle trompe Pygmalion en jetant ostensiblement dans le port des sacs remplis de terre, puis invoquant Acherbas, elle le supplie de recevoir, comme offrande funéraire, ces richesses qui avaient causé sa mort. Elle est bientôt rejointe par des notables de Tyr qui se déclarent ses partisans. Les navires des exilés se rendent d'abord à Chypre, comme le veulent les traditions navales des Phéniciens faisant route vers l'extrême occident. Dans l'île, l'aventure d'Elishat change de caractère. Jusqu'alors il s'agissait d'un groupe d'exilés, d'un parti, dont le pouvoir royal tyrien avait sans doute accepté, sinon exigé, le départ ; mais de nouveaux venus transformèrent totalement ce mouvement. Ce fut d'abord un pacte entre Elishat et le prêtre, sans doute phénicien, d'Ashtart (Junon disent les Latins). Ce personnage et sa famille s'agrégèrent au groupe primitif, firent acte d'allégeance à la princesse tyrienne, en échange le grand prêtre obtint le sacerdoce d'Ashtart dans la nouvelle ville, fonction qui resterait pour toujours un apanage de sa descendance. D'autres personnes, isolément ou par familles entières, vinrent grossir le parti d'Elishat.

Sans doute avec l'accord du grand prêtre, si ce n'est même sous son instigation, les Tyriens profitent d'une relève des jeunes filles qui pratiquaient la prostitution sacrée dans le temple d'Ashtart pour les conduire sur leurs navires. Elles étaient au nombre de quatre-vingt. Les navires d'Elishat cinglent alors vers la Libye, suivant une route déjà bien connue des Phéniciens qui avaient fondé sur la côte africaine Utique, Lixus et certainement des comptoirs intermédiaires.

Suivant le même récit, les premiers contacts avec les Libyens se firent dans la bonne entente, malgré la tromperie des Tyriens qui, n'ayant obtenu que la cession d'un terrain pouvant être couvert par une peau de bœuf, auraient découpé celle-ci en très fines lanières de façon à délimiter le territoire de ce qui allait devenir la citadelle de Byrsa.

Les relations prirent un autre cours avec l'intervention de Hiarbas, roi des Maxitani, qui exigeait d'épouser Didon. Après bien des tergiversations, Didon feignit d'accepter les propositions de Hiarbas, mais soucieuse de rester fidèle à la mémoire de son époux assassiné, elle fit dresser un bûcher destiné à un sacrifice de réparation aux mânes d'Acherbas et, au dernier moment, elle se poignarda et se précipita dans les flammes.

Cette belle et troublante légende des origines de Carthage repose sur un certain nombre de données historiques. Les noms des protagonistes, passés cependant par le grec ou le latin, sont connus dans l'onomastique punique : Elishat, que les Grecs appelaient Elissa est un nom bien connu à Carthage, Acherbas (devenu Sichaeus chez Virgile) s'écrivait Sikarbal, Pygmalion est un roi historique de Tyr dont le règne est contemporain des événements rapportés par la légende. Ce roi portait lui aussi un nom théophore ; dans une tombe de Carthage, datant de la fin du VIII^e siècle, a été trouvé un médaillon en or dédié à Astarté et au dieu Pygmalion. Hiarbas est bien un nom libyque, il fut porté par un roi numide du I^{er} siècle avant J.-C. Le personnage de la légende est aussi nommé Iapon ou Iopas, formes dans lesquelles on reconnaît facilement le nom de Iobaï dont les Latins firent Juba. Dido (en français Didon) serait un nom africain : on connaît la forme Ded ou Didi qui fut le nom d'un chef libyen qui attaqua l'Égypte au XIII^e siècle avant J.-C.

La légende de la peau de bœuf fut sans doute inventée par quelque mythographe grec pour expliquer le nom de la citadelle de Carthage (Barsat, en punique) qui devint, chez les Grecs Byrsa, ce qui veut dire « peau de bœuf ». Enfin J. Desanges a montré que les Maxitani (qu'il faut lire Muxitani) étaient un peuple ou une tribu historique, on retrouve leur nom dans celui d'un *pagus* de la circonscription de Carthage, à l'époque romaine. Les Muxitani/Maxitani devaient contrôler les collines et plateaux au nord du Bagrada, c'est-à-dire la région même des *Afri** qui donnèrent leur nom au pays puis au continent.

Incarnant la fidélité conjugale au-delà de la mort, Elishat-Didon est une figure

héroïque dont le comportement est nullement invraisemblable : elle est la première de ces héroïnes carthagoises parfaitement historiques qui préférèrent se donner ou accepter la mort plutôt que de survivre aux malheurs de leur patrie. L'holocauste, sacrifice le plus complet chez les Sémites, s'appliquait aux victimes animales mais aussi humaines dont les premières n'étaient, le plus souvent, que le substitut. A Carthage même, le sanctuaire que l'on nomme traditionnellement le *tophet*, renferme, en une sinistre stratigraphie, la succession des urnes, signalées par des cippes, qui renfermaient les restes calcinés des enfants du premier âge sacrifiés en prémices à Baal Hammon et à la Dame Tanit, face de Baal. Ces sacrifices humains furent pratiqués pendant des siècles ; ils furent progressivement remplacés, sang pour sang, souffle pour souffle, corps pour corps, comme le dit une inscription latine de N'gaous, en Algérie, par des animaux, agneaux ou mêmes colombes ; mais cette horrible pratique n'était pas encore morte aux premiers siècles de notre ère. Le sacrifice de Didon s'inscrit donc dans un contexte psychologique et religieux bien connu.

Sur le plan historique, on conçoit très bien qu'une expédition tyrienne, renforcée de Chypriotes, ait été montée pour rétablir le calme à Tyr, où s'affrontaient peut-être deux partis, l'un favorable au roi Pygmalion, l'autre animé par le personnel du temple de Melqart. Que le parti vaincu ait reçu pour mission de fonder une nouvelle ville en Occident et que pour rendre encore plus officielle cette mission, elle fût confiée à une princesse royale, le fait ne serait nullement invraisemblable. La légende a dramatisé le récit du départ de Didon-Elishat, mais il est sûr qu'il n'y eut aucune rupture, ni de fait, ni de droit, entre Tyr et la Nouvelle Ville, Carthage. Celle-ci, tout au long de son histoire, même lorsqu'elle fut devenue la principale cité du monde phénico-punique, resta fidèle à Tyr et envoya régulièrement sa contribution annuelle au temple de Melqart.

Quand se passèrent ces événements ? On dispose, dans les différents récits de la fondation de Carthage, de plusieurs traditions qui, dépendant de sources différentes, permettent, selon Timée de la dater 38 ans avant la première Olympiade, soit en 814 avant J.-C., selon Ménandre d'Ephèse, la fondation correspondrait à la septième année du règne de Pygmalion, c'est-à-dire entre 825 et 820, selon Fabius Pictor, Carthage aurait été fondée 72 ans avant Rome, soit en 820, mais selon Cicéron, cette différence ne serait que de 65 ans, ce qui donnerait la date de 813 ; enfin selon Velleius Paterculus, Carthage fut détruite 668 ans après sa fondation, ce qui permet de revenir à la date de 814 avant J.-C. Le regroupement est impressionnant, on serait donc tenter d'affirmer que Carthage fut fondée dans le dernier quart du IX^e siècle avant J.-C., et plus précisément vers 814. Malheureusement aucun document archéologique n'est encore venu confirmer une date aussi haute. Même la modeste chapelle, découverte par P. Cintas dans le premier niveau d'occupation du *tophet* ne renfermait pas de céramique antérieure au milieu du VIII^e siècle. Les poteries proto-corinthiennes les plus anciennes découvertes dans les tombes de la première nécropole de Carthage datent elles aussi du VIII^e siècle avant J.-C.

Cette discordance entre la tradition littéraire et les données archéologiques n'est pas particulière à Carthage. On peut, dans un souci de conciliation, et sans faire appel à d'éventuelles données archéologiques de futures fouilles, penser que la date de « fondation » se rapporte, non pas à la construction de la ville et de sa nécropole, mais au moment où aurait été établi un sanctuaire sur ce point de la côte fréquenté sporadiquement, mais non encore véritablement habité.

Quelle que soit l'année où il fut allumé, le bûcher d'Elishat-Didon continua de brûler dans le cœur des Carthagoises tout au long de leur histoire, éclairée par les sinistres feux qui consumaient les corps des enfants sacrifiés à Baal. L'histoire de Carthage commence par le bûcher d'Elishat et se termine par celui dans lequel se jetèrent, en 146 avant J.-C., la femme et les enfants d'Asdrubal, le dernier défenseur de la ville tragique.

BIBLIOGRAPHIE

(Voir Carthage)

G. CAMPS

D47. DIEU (les noms de Dieu en Berbère)

L'islamisation de la langue berbère est un fait complexe qui, historiquement, s'est peu à peu réalisé avec l'adoption progressive de la religion musulmane, dans le temps et l'espace, par les populations berbères. Cette islamisation de la langue (ou des dialectes) ne se confond pas avec son arabisation ; il est bon d'y prendre garde. Autrement dit, il ne s'agit pas seulement de pénétration de la langue religieuse de l'Islam ni seulement d'emprunts purs et simples à la langue arabe pour permettre aux Berbères de dire correctement leur foi et ses règles de vie. Ils ont marqué de leur culture, et continuent de le faire, cette présence de l'Islam dans leur vie quotidienne et leur langue, entendant bien ainsi garder une authentique fidélité à la foi reçue. Bien sûr, l'influence de la langue arabe, et d'abord du texte du Coran, reste capitale ; les dialectes berbères sont tous, plus ou moins, influencés par l'arabe. Tous les Dictionnaires et les Lexiques berbères en sont témoins. Mais les Berbères ne font pas que recevoir. Ils réagissent selon leurs traditions et leurs réflexes linguistiques et assimilent à leur manière les données qui leur sont proposées. Quelques remarques schématiques à ce sujet éclaireront l'exposé des faits eux-mêmes.

a - Les *emprunts* à la langue arabe religieuse

Les mots et les expressions sont purement et simplement empruntés à la langue arabe et cités tels quels : il s'agit surtout du texte du Livre, mot ou brève expression, sans modification d'aucune sorte, à cause de l'usage rituel qui en est fait (prière canonique quotidienne).

Il arrive fréquemment que ces emprunts soient plus ou moins déformés, par ignorance de la langue arabe, et sous l'influence directe des habitudes phonétiques et phonologiques berbères régionales.

b - Les *dérivations* de sens, parfois assez notables pour qu'on risque des contresens si l'on se contente de donner au mot emprunté le sens qu'il a ordinairement dans le contexte de la langue arabe religieuse qui est à l'origine de l'emprunt. Le mot coranique *tawba*, repentir, conversion, prend dans sa forme kabyle *ttuba* le sens de piété, dévotion. Un kabyle ne s'y trompera pas mais un étranger pourra ne pas bien comprendre.

c - La *berbérisation*, très poussée parfois, de l'emprunt arabe, au point de rendre le mot d'origine arabe méconnaissable aux Musulmans non-berbères. Le lieu de l'adoration, de la prosternation, la mosquée, *masjid*, est devenu très tôt semble-t-il, d'un bout à l'autre du Maghreb, *tamesgida* (*tamejjida*). Le nom commun de la victime, ovin ou caprin, offerte lors de la Grande Fête en souvenir de la soumission d'Abraham à l'ordre divin, est en kabyle : *ḥegga*, de l'arabe *ḡaḥiyya*. A la berbérisation d'un mot arabe peut s'ajouter aussi parfois une nuance de sens et une réserve d'emploi : le terme très coranique *al-raḥmān*, nom divin, le Miséricordieux, a été berbérisé chez les Touaregs et devient chez eux un adjectif qui qualifie l'homme compatissant : Dieu le Miséricordieux reçoit un autre nom.

d - La *traduction*. Il ne s'agit plus ici d'emprunt mais d'une équivalence d'un mot ou d'une tournure arabe en berbère. On en trouvera des exemples répétés pour dire

en tel ou tel dialecte les mots coraniques qui disent : Seigneur, Maître, Roi, etc. La traduction va au delà du mot pour mot comme on le verra à l'examen des noms divins : il peut s'agir alors d'expressions berbères originales pour dire la foi et la vie religieuse du musulman dans sa langue maternelle.

Il ne paraît pas probable que l'expression en langue berbère de la foi musulmane ait été le fait de réactions spontanées, individuelles, des croyants berbères. L'intervention de lettrés, berbères d'origine, qui maîtrisent la langue arabe, familiers du texte du Coran et de ses commentateurs autorisés, est attestée à différentes époques et en divers pays du Maghreb. Certains ont voyagé et séjourné longuement en Orient (v. Cuperly, 1984, pp. 48-49 et note 5). Il y eut des diffuseurs, propagandistes zélés de la foi nouvelle qui se préoccupèrent d'expliquer en berbère la lettre du Livre, ses formules et les sourates les plus fréquemment répétées dans la prière quotidienne. Beaucoup de faits nous échappent maintenant de cette histoire étalée sur des siècles. Et nous ne savons au total que peu de choses précises sur cette transposition en berbère de la formulation arabe de la foi commune à tous, transmise avec respect et une crainte révérencielle.

Sur la théologie musulmane des « noms divins » on pourrait consulter utilement les articles de synthèse parus dans l'Encyclopédie de l'Islam, 2^e édition (E.I.2) sous les titres : *Allah* et *al-asmā' al ḥusnā* ou « les plus beaux noms divins ».

L'intervention de lettrés et « d'hommes de religion » pour la transmission de la foi est d'autant plus requise que le croyant musulman n'est pas autorisé à parler de Dieu avec des mots de son choix. La doctrine traditionnelle, en théologie musulmane, sur le nom propre de Dieu et sur les « noms divins » met en garde le fidèle contre toute intervention de la créature en ce domaine sacro-saint de la dénomination de Dieu. « Les noms divins ne peuvent être donnés à Dieu que par détermination arrêtée (*tawqīf*), entendons : telle que Dieu lui-même l'a déterminée dans le Coran et secondairement dans la *sunna* » (E.I.2, L. Gardet, *al-asmā'*, p. 735). Voici comment le Berbère marocain Ibn Tumert, le « *mahdi* » des Almohades (XII^e siècle) exprima le même principe dans sa Profession de foi (*saqīda*) : « Il n'appartient pas à l'homme d'exercer pouvoir sur son créateur, et par suite de lui donner un nom qu'il ne s'est pas donné lui-même dans son livre » (traduction de H. Massé, in : *Mémorial H. Basset*, II, 1928, p. 115).

Les Kabyles d'Algérie ont conservé cette préoccupation fondamentale de l'Islam dans un simple adage souvent énoncé aujourd'hui encore, selon des formes diverses : « *d Rebbi i ggan isem i yiman-is* » (C'est Dieu qui s'est donné un nom à Lui-même). Ce mot à mot peut être glosé ainsi : Dieu est seul à pouvoir se dire dignement et se donner un nom ; car Il ne doit rien à personne et personne ne le connaît. Dieu a son être en soi. C'est, dans sa simplicité, l'affirmation solennelle de la transcendance divine qui inspire crainte, piété et adoration. Une tournure équivalente, dans le même dialecte, rend compte du respect du croyant pour la grandeur inexprimable de Dieu : « *a ḥeqq Agellid isemman i yiman-is* », formule redoutable de serment où Dieu lui-même est pris à témoin : par le Roi souverain qui est seul à se donner un nom à Lui-même.

En dépit de ce caractère intouchable des noms divins, les croyants ont osé, par dévotion, et pour les rendre significatifs, les transposer en langue familière.

NOM ET NOMS DIVINS

La nomenclature qui va suivre, dans sa sécheresse, illustre les observations précédentes. Nous avons regroupé la variété des noms selon leur sens dégagé en français et aussi, pour la dernière partie, selon leur morphologie berbère. On distinguera deux parties dans cette présentation des noms recueillis :

- I. Le ou les noms propres de Dieu
 - A. *Allah*
 - B. *Rebbi*
 - C. Équivalents de *Rebbi* et retraductions berbères
- II. Les noms divins ou les « plus beaux noms de Dieu »
 - A. en dialecte touareg de l'Ahaggar
 - B. en kabyle (enquête chez les Igawawen)

D'origine coranique pour la plupart, ces noms peuvent bien n'être que des approximations de traduction en langue parlée qui disent intelligiblement ce que le croyant connaît et espère de Dieu caché dans son mystère et derrière les mots du texte arabe. Les quelques sondages faits dans ce qui a été publié de poésie et de chant religieux (tachelhiyt, kabyle ancien – *Poésies populaires* de Hanoteau 1867, et Foucauld, *Poésies touarègues*, 1925) montrent qu'on y trouverait sans doute bien des richesses en poussant les enquêtes. A titre d'exemple, voici un couplet tiré d'un poème composé par Musa Ag Amastan vers 1891 (Foucauld, 1925, I n° 222, p. 389, dans sa traduction française). Le refrain du poème est : *eddūnet, uksadet Ameqqar*, gens, craignez le Très-Haut (mot à mot le Très-Grand).

O Dieu (*Ialla, Emeli*) possesseur de toutes choses, Maître de tout ce qui respire / Où qu'il soit, celui qui suit la religion du Prophète, pardonne-lui / lui qui récite fidèlement les noms divins (*ittāfen ismarwen*).

La source lexicale la plus abondante reste le dictionnaire touareg-français du P. Ch. de Foucauld, surtout son article : *Ialla* (t. II, p. 696-697). Nous devons cette belle information à l'auteur de l'enquête sans doute aucun ; mais aussi aux ressources et aux virtualités de la langue touarègue – richesse de vocabulaire et vitalité des procédés de dérivation verbale qu'on ne rencontre pas à ce degré dans les autres dialectes.

I. Noms pour désigner Dieu.

A. *Allah*

A partir du Coran et de la tradition musulmane, le nom propre de Dieu est *Allah*, nom qui le désigne lui-même sans pouvoir être appliqué à rien d'autre. « Allah Le désigne en sa nature inaccessible de Dêité, non dans le mystère de sa vie intime, irrévélé » (L. Gardet, 1972, p. 78). Allah est le nom de loin le plus couramment employé dans le texte du Coran pour nommer Dieu.

Chez tous les Berbères le nom d'Allah reste premier aussi, sans doute, dans l'expression parlée, mais rarement pour un usage libre, sauf en poésie. Le croyant nommera Dieu *Allah* dans l'emploi, fréquent certes, de formules, rituelles ou non, de clichés construits une fois pour toutes ou pour de brèves citations implicites du Coran lui-même, dans l'intention de Le glorifier et de lui demander son secours. C'est le *Allahu akbar* des prières canoniques quotidiennes. Ce sont les formules courantes dont on émaille ou sacralise une phrase, une conversation, une action, comme le *b-ismi-Llah*, *lhamdu l-illah*, *in cha Allah* et *wa-Llahi*, par Dieu, expression de la sincérité d'un propos, etc. Pour nommer Dieu librement les Berbères disent *Rebbi*. Mais les Touaregs ne disent pas *Rebbi* et font sur ce point exception à l'unanimité berbère : ils ont tous gardé l'usage libre du nom *Allah* sous la forme dialectale *Yalla*, si du moins nous admettons sans question cette explication reçue par Foucauld : *Ialla (Yalla)*, dérivé du nom coranique de Dieu.

Ce nom connaît un pluriel : *yallāten*. Dans l'article *Ialla* de son Dictionnaire (II, p. 696), Foucauld donne des exemples d'emploi et des tournures ou expressions construites avec ce nom. Il précise que, très employé, *Ialla (Yalla)* ne l'est pas autant que l'expression *Mess-ineγ* qui est en touareg la plus courante.

B. *Rebbi*

D'origine arabe, ce nom est *Rabb* (R.B). *Rabb* est « une des désignations usuelles de Dieu » (Encyclopédie de l'Islam, 1, sous ce nom), spécialement avec des affixes possessifs. La sourate 96 qui, selon l'ordre historique de révélation traditionnellement admis par les Musulmans, fut la première, nomme Dieu par les deux noms *Allah* et *Rabb*.

Dans tous les parlers des régions berbérophones (hormis cette restriction mentionnée des Touaregs), le nom de Dieu, d'emploi libre, c'est le nom *Rebbi* dont le sens courant est en langue classique Maître, Seigneur. Le nom s'achève normalement sur le vocalisme *ī*; il est apparemment celui-là même du suffixe de première personne singulier : *ī* (mon Seigneur, mon Dieu). Il n'est plus senti en lui-même dans sa valeur sémantique d'origine; il appartient au nom et est maintenu, qu'il soit suivi ou non de l'un des autres suffixes possessifs : *Rebbi-nneγ*, *Rebbi-nwen*, notre Dieu, votre Dieu. *Rebbi* doit donc être compris en berbère comme disant : Dieu, ou le Seigneur Dieu. Pour dire : mon Dieu, on ajoutera le suffixe berbère de première personne : *a Rebbi-inu*, ô mon Dieu. *Rebbi* admet un pluriel : *iṛebbiten*, les Dieux (dial. kabyle).

Ce nom, hormis les déterminants affixes possessifs ci-dessus, semble ne pouvoir admettre d'autres déterminants sous forme de compléments déterminatifs, avec pourtant une notable exception, d'origine coranique : *Rebbi l-salamīn*, le Dieu Seigneur des deux mondes, le monde présent et l'autre.

Pour lui donner un relief honorifique, il arrive qu'on adjoigne à *Rebbi* le titre Sidi, Seigneur, Monseigneur, avant ou après lui, suivant les usages des pays : *ya Rebbi Sidi*, *Sīdi Rebbi*. C'est en fait une sorte de redondance (v. Takrouna, W. Marçais, 1959, Glossaire, au mot *sīd*, p. 1965). On retrouve chez les Berbères d'Algérie cette expression, la seconde plus fréquemment, pour parler de Dieu.

C. Traductions et équivalences d'origine berbère ou arabe de *Rebbi*

Ces traductions et équivalences sont peu nombreuses : c'est dans la nature même du nom transcendant qu'il ne puisse avoir aisément un équivalent. Ceux que nous avons relevés signifient tous, qu'ils soient berbères ou d'origine arabe : Maître, Seigneur, Possesseur. On y ajoutera un nom de sens proche : Roi, souverain, retraduction de l'arabe *Malik*.

1. *Mūlāna/mawlāna*

Nom arabe substantif, nom commun. Pris absolument : Maître, Seigneur, Dieu, terme emprunté au Coran (v. dernier verset de la sourate 2 : tu es notre Maître, *anta mawlāna*). On traduirait mieux en français : Notre Seigneur, pour faire sentir le sens éminent de ce nom. Il est très couramment employé dans le Maghreb extrême, chez tous les Marocains et chez leurs divers voisins.

Ce nom est employé aussi (avec affixe première personne singulier : *y*), déterminé par le nom propre d'un saint, proche parent du Prophète ou de sa lignée : Mulay Idris, Monseigneur Idris.

2. *Mess-ineγ* (mess-inegh).

C'est le nom de Dieu le plus fréquemment employé chez tous les Touaregs.

Mess est un nom substantif masculin : Maître, possesseur de; c'est un nom commun. Employé absolument il signifie : notre Maître; l'expression dit simplement : Dieu, le Seigneur. Pour parler d'un homme en lui attribuant ce nom on ne dira jamais *mess-ineγ* mais on se servira d'une forme d'affixe différente : *mess-ikneγ* (J.M. Cortade, 1969, p. 79). En poésie on pourra aussi entendre : *mess-i*, mon Maître, pour Dieu. *Mess-i* n'est pas du langage courant.

Mess-ineγ peut être considéré comme la traduction berbère du nom coranique

Rabb, Seigneur, suivi de l'affixe première personne pluriel (arabe : *Rabbu-nā*). Il n'est absolument pas connu en dehors des pays touaregs.

3. *Emeli*, dans tous les dialectes touaregs.

Nom substantif masculin de racine L, verbe : *el*, avoir, posséder ; nom commun avec pluriel *imelān*. Par extension de ce sens général il signifie absolument : le possesseur par excellence de toutes choses, Dieu.

Ce nom peut être déterminé.

– soit par un affixe personnel : *émeli-hin*, mon Seigneur, *Emeli-neneγ* (nnegh), notre Seigneur.

– soit par un complément déterminatif. On relève une série d'expressions composées dont le sens est souvent celui des « plus beaux noms » du Coran (Foucauld, sous le nom *Emeli*, t. III, p. 977). Comme on va le constater, il y a plus que la traduction littérale des noms coraniques dans cette collection digne d'un eucologe ; la piété populaire, la méditation silencieuse d'hommes du désert, y ont mis leur marque ; ce n'est pas seulement la fidélité au Livre qui s'y révèle, mais encore la foi vive de croyants qui ont trouvé Dieu dans les signes qu'Il a laissés de sa présence au monde créé par Lui, aussi pauvre et dépouillé qu'il soit, celui du désert.

- *Emeli n mān*, (Dieu) le possesseur des âmes.
- *Emeli n tigawt*, (Dieu qui est), l'Agissant par excellence (le possesseur de l'agir). *Tigawt*, l'agir, est nom verbal de *eg*, faire, mettre. Cette expression est à comparer en d'autres dialectes avec l'usage du même verbe *eg*, ou de verbes de même sens, pour exprimer à Dieu un souhait, avec bonne intention et confiance en sa toute-puissance agissante parfois avec malice et mauvaise intention. On dit : *ad ig Rebbi* (kabyle), *ak k iq Mūlāna* (tachelhiyt) : Dieu fasse que... (cf. Dallet I ; 1982, vb. *eg* ; G, p. 246, et aussi Galand-Pernet, 1972, p. 78, les vers 9, 10, 11). Dieu est considéré comme l'agissant, efficace, présent à toute sa création, de façon prochaine.
- *Emeli n tanat*, Celui à qui appartiennent les décisions.
- *Emeli n unfas*, le Maître de la vie dans les créatures (le possesseur de la respiration).
- *Emeli n terna*, ou bien *Emeli n tγūrad*, le Tout-Puissant (le possesseur de la force).

4. *Bab*

A ce titre *Emeli* des Touaregs, correspond en de nombreux parlers berbères du nord le substantif *bab*, de même sens : Maître, Possesseur de (différent de l'arabe *bāb*, porte), de pluriel *idbab* ou *imawlan* suivant les parlers. Pris absolument, ce terme dit : Dieu, le Maître souverain.

Les Kabyles disent : *a Bab-iw* (inu), ô mon Maître. On dit de Dieu : *d Bab l lumur*, il est le Maître de toutes choses. *D bab n tezmert* (yeqwan), le Tout-Puissant. *D bab n tebburt*, maître de la porte, c'est-à-dire : du salut, des occasions favorables.

On l'invoque ainsi : *a Bab igenwan t-tmura*, ô Toi, Maître du ciel et de la terre ; *a Ba n nmur*, *newwer-aγ*, ô Dieu de Lumière, illumine-nous. On trouverait des formules parallèles au Maroc.

Les parlers berbères du Sud-Est maghrébin, Wargla (Algérie), Ghadamès (Libye), connaissent *Baba* et interpellent Dieu avec grand respect, du titre de *Baba Rebbi* (cf. supra *Sīdi Rebbi*). Un chant de Ghadamès supplie : *s elbarket n lmūdu-yo, lbarket m Baba Rebbi*, par la bénédiction de la mosquée du Seigneur Dieu. Ce n'est pas Dieu Père (à Ghadamès, ô père se dit : *a dedda*) mais bien : Seigneur Dieu. On dit à Wargla : *Rebbi d Babat n ujenna*, Dieu est notre maître céleste (maître d'en haut). On peut penser que *baba* est une variante de *bab* dont on a traité auparavant.

5. *Agellid/ajellid*, Dieu roi

Le Coran nomme Dieu par ce titre de Roi, souverain, *mâlik* dans la sourate *Fātiḥa* (avec *ā* long, orthographe proprement coranique). L'équivalent pan-berbère est *agellid/ajellid*. Cependant, les dialectes touaregs ne connaissent pas ce titre souverain ; il semble bien qu'ils ne donnent pas à Dieu un titre équivalent. *Agellid* a un pluriel *igeldan* ou *igelliden*. Dieu est roi : *d agellid ameqq^{vw}ran*, il est le grand Roi. On a souvent entendu l'acclamation adressée à Dieu : *agellid igeldan*, Roi des rois (Djebel Nefūsa, Wargla, Kabylie).

Ay agellid lkamel, ô Roi, toi qui es parfait. *Ay agellid ur netṭis*, ô Toi qui jamais ne dors (cf. Coran, 2, 255 ; en kabyle, on dit de Dieu *awḥid ur neggan aḍan*, l'Unique qui jamais ne sommeille). De Wargla : *Rebbi d Baba-t-na n ujenna ; as-cetkiγ i ujellid azeḥluk n ijeldan i llan ajenna*, Dieu est notre Maître céleste ; je me plaindrai au Grand Roi des rois qui est au ciel.

Cet inventaire des titres et des dénominations qui disent Dieu ne prétend pas être achevé. Tel quel, il nous semble qu'il met en un relief saisissant un sens commun à tous ces noms : au Dieu unique est reconnue une maîtrise, une domination absolue, une possession souveraine, par le moyen de noms pris du langage courant et utilisés dans une signification réservée à Dieu qui transcende toute la création. Mais la foi musulmane s'explique par d'autres noms ; par la forme, souvent, comme par le sens ils sont proches du genre théologique des « plus beaux noms ».

II. Les « noms divins » ou « les plus beaux noms de Dieu »

Nous donnons ici à la suite, en les regroupant par dialectes ou parlers, en deux séries, A et B, les noms, attributs ou signifiants d'action divine. Tous ces noms, selon la théologie sunnite, doivent être scripturaires ou, du moins, avoir une source scripturaire. Ils sont évocateurs de l'absolue et unique perfection divine. Sont donc refusés ou écartés, par principe, ceux qui exprimeraient quelque notion incompatible avec cette perfection. Bon nombre sont proprement berbères : on les remarquera surtout dans la liste A tirée des dialectes touaregs. Il est fréquent aussi qu'ils ne soient rien d'autre qu'une simple transposition berbérisée des noms d'origine arabe aisément identifiables.

A. *En langue touarègue* (d'après Foucauld, II, *Ialla*, p. 696)

Il convient de donner une première place à l'expression de l'unicité divine. Un seul adjectif, numéral ordinal, dit simplement ce que l'Islam et tout vrai musulman affirment en premier de Dieu, inaccessible, connu seulement par son action à l'égard de sa création : Il est un et il n'y a de Dieu que Lui : *yen*, un, unique. Le Dictionnaire/Foucauld, à l'article *Ialla*, cite l'expression bien vivante : *Ialla yen*, Dieu est un. C'est l'affirmation typique de la Foi musulmane dans sa simplicité arithmétique et sa force. Mais passée dans le langage courant, elle dit seulement, sans aucune préoccupation théologique : « aussi vrai qu'il n'y a qu'un Dieu... » ou bien : « pour l'amour de Dieu, fais ceci ou cela ». Cette observation n'enlève rien à la signification profonde d'intention du croyant qui affirme avec conviction : *Ialla yen*, Dieu est Unique ou l'Unique.

On notera que la grande majorité des noms touaregs qui suivent sont des noms déverbaux par préfixation de *am* : procédé pan-berbère de formation de noms et d'adjectifs.

1. *Aneḍdabu*, F.I., p. 152, D B, verbe : *dubet*, pouvoir :
Celui qui peut (tout), le Tout-Puissant.
2. *Amūder*, F.I., p. 227, DR, *edder*, vivre :
Celui qui vit toujours, le Vivant.

3. *Amāṭkal*, F.I., p. 270, ṬKL, verbe : *eṭkel*, porter :
Celui qui porte, comme dans sa main, toutes les créatures.
4. *Amāgdah*, F.I., GDH, p. 395, vb. : *egdeh*, suffire :
Celui qui suffit à tout (Celui qui d'abord se suffit à lui-même).
5. *Amettwégāday*, F.I., p. 402, GDY, vb. *gūdi*, rendre grâces :
Celui qui mérite par excellence les remerciements.
6. *Emezzeyder*, F. IV, p. 1947, ZYDR, vb. : *Zeyder*, patienter :
Le patient (par excellence) : ce nom exprime la patience de Dieu à l'égard des hommes.
7. *Anāhmar*, F. II, p. 607, HMR, vb. : *ehmer*, supporter :
Le patient, même sens que le précédent.
8. *Asennekmar*, F. II, p. 815, KMR, vb. *ekmer*, supporter en se faisant violence :
Le patient : même sens que les précédents.
9. *Emehhinen*, F. II, p. 612, adjectif (arabe : *hanīn*, HN) :
Le distributeur de bienfaits gratuits (de grâces) : le Compatissant.
10. *Amaxlak*, F. II, p. 954, KLK, vb. : *eklek*, créer :
Le Créateur.
11. *Ameqqar*, F. III, p. 1235, MQR (MγR), vb. : *imγar*, être grand :
Celui qui est grand par dessus tout : le Très-Haut.
12. *Amanay*, F. II, p. 1358, NY, vb. : *eni*, voir :
Celui qui voit tout.
13. *Amūsen*, F. IV, p. 1837, SN, vb. : *essen*, savoir :
Celui qui sait tout, l'Omniscient.
14. *Emerni*, F. IV, p. 1643, RN, vb. : *ernu*, vaincre :
Le Victorieux.
15. *Ameqqered*, F. IV, p. 1771, QRD (RD), vb. : *γured*, être fort :
Le Fort, le Tout-Puissant.
16. *Asenneflay*, F. III, NFLY, p. 1316, vb. : *nufli*, être dans l'abondance :
Celui qui donne l'abondance, le bonheur.
17. *Asennekelwa*, F. III, p. 1375, NKLY, vb. : *nekelwi* :
Même sens que le précédent.
18. *Amarag*, F. IV, p. 1588, RG, vb. : *areg*, venir en aide en donnant :
Celui qui aide en donnant.
19. *Ameγhul*, F. IV, p. 1727, γLL, vb. : *eγlel*, être perpétuel :
Celui qui, seul, est perpétuel.

Cette longue liste ne peut constituer qu'une approche, sérieuse, mais qui reste inachevée, de la connaissance de la relation à Dieu selon les capacités de ce dialecte, plus riches que beaucoup d'autres comme nous l'avons signalé déjà. En creusant davantage on découvre par exemple que la langue tamaheq de l'Ahaggar a fait tel emprunt caractéristique à l'arabe coranique, mais on est déconcerté de s'apercevoir qu'il ne s'est pas fait dans le sens simpliste qu'on eût pu prévoir : *anarxam* est la berbérisation en tamaheq (Ahaggar) de l'adjectif arabe : *rahmān/rahīm*, miséricordieux (Dieu, nom divin). Mais *anarxam* est employé pour parler d'un homme compatissant ou bien d'un homme qui est l'objet de la miséricorde divine après sa mort ; il n'est pas un nom divin (v. ci-dessus le nom divin correspondant : *Emehhinen*, lui-même dérivé de la racine arabe Ḥ NN).

B. En langue kabyle (enquête chez les Igawawen)

Une enquête assez poussée, systématique, a été faite dans ce dialecte par H. Genevois en 1949 et reprise en 1963 (FDB). Cette liste apparaît comme moins originale, moins berbère que la précédente, et beaucoup plus proche de ses modèles rituels des listes des 99 noms divins.

L'unicité et l'unité de Dieu s'expriment couramment par : *Rebbi d awḥid*. On dira, avec l'ordinal berbère *yiwən* : *yiwən Rebbi-nsen*, littéralement : un seul Dieu est le leur ; mais, dans le langage courant le sens est simplement : ces deux individus se ressemblent. *Rebbi d yiwən* est sans ambiguïté : Il est un, unique.

Je ne répéterai pas les noms divins qui ont été empruntés à la langue religieuse arabe, tels quels, et qui sont bien connus et répertoriés. Le nombre des noms à forme berbère paraît très limité ; nous croyons qu'il en est de même pour les autres dialectes ou parlers, hormis le touareg. On en relève en poésie ou dans les chansons anciennes. On en a repéré dans le langage des femmes, peut-être particulièrement chez les tisseuses. Serait-ce que leur travail, leur initiative si évocatrice de la création d'un nouvel être incite spécialement à demander le secours du Seul Créateur dont la Toute-Puissance reste active en toute apparition d'être ? Il se peut aussi que le langage des hommes tende, comme ailleurs, à se désacraliser : bien des mots porteurs de foi tombent en désuétude et ne sont plus compris.

Voici, regroupés selon leur ressemblance morphologique, quelques noms bien connus en kabyle et significatifs :

1. *Axellaq*, XLQ, de vb. *exleq* : créer : le Créateur.
2. *Ameqq^{ou}ran*, MγR, de vb. *imγur*, être grand ; adjectif ordinairement associé au nom *Agellid*, le Grand Roi.
3. *Aγeffar*, γFR, de vb. *eγfer*, Celui qui pardonne toujours.
4. *Aγeyyat*, γYT, de vb. *γit*, gratifier, secourir (en arabe classique : trempér le sol, pluie don de Dieu) : le Donateur généreux.
5. *Arezzaq*, RZQ, associé à *Aneffaq*, NFQ : celui qui subvient aux besoins matériels de l'homme (le Pourvoyeur de céréales et de viande).
6. *Afettah*, FTH, de vb. *efteḥ* : Celui qui ouvre les issues favorables.
7. *Ajewwad*, JWD (en tachelḥiyt : *ajuwad*) : le Généreux.
8. *Awkil*, WKL, de vb. *wekkel* : confier, se confier à : le Fidèle sur qui on peut compter.
9. *Aḥnin*, HNN, de vb. : *iḥnin*, être compatissant, tendre : le Compatissant.
10. *Amwali*, WL, de vb. : *wali*, voir, considérer : le Clairvoyant (d'un chant ancien : *ay aḥnin*, *Keçç d'amwali*, Dieu bienveillant, Toi qui vois tout).
11. *Amalal*, L, de vb. : *all*, aider, mis souvent en doublet avec *amein*, le Secourable, l'Aide assurée. Voici l'invocation des auxiliaires de tissage qui vont ourdir le fil de chaîne : *ay amein*, *ay amalal eLLah!* O aide, ô Dieu, *ersemt-ed a lmayekkat*, *at tezdemt*, descendez, ô Anges, venez tisser.
12. *Amaṣṣar* et *ameṣtar*, tous deux dérivés de la racine arabe STR, vb. *ester*, Protecteur.

La récitation des noms divins est traditionnellement une pratique de piété hautement recommandée. Elle se fait ordinairement en privé, sur le chapelet à 99 grains. Elle se fait en langue arabe. Des tableaux multicolores, fleuris, composés et calligraphiés avec soin, en donnent la liste complète et aident à la récitation.

Mais il s'agit de listes en langue arabe. Celles qui ont été présentées ici n'ont d'existence que dans le cadre tout artificiel d'une recherche : à proprement parler elles n'existent pas ; elles ne sont connues comme telles d'aucun musulman, c'est trop évident. Il n'y a donc pas à penser à une récitation pieuse de noms divins en langue berbère, c'est même impensable. Seules, n'ont de valeur religieuse reconnue que les listes en langue arabe.

Cependant, si nous avons pu constituer ces listes, c'est bien que ces noms sont connus des Musulmans, mémorisés, transmis et utilisés comme invocations et manières de parler de Dieu et à Dieu. Moins officiels et pas du tout rituels, ces beaux noms dits en berbère ont cette autre vertu intime et profonde qu'ils expriment, dans une spontanéité libérée, une foi et une religion qui jaillissent en prières libres, comme savent faire les poètes ou les chanteurs ou simplement les pauvres, illettrés, qui cherchent à rencontrer Dieu.

BIBLIOGRAPHIE

- Encyclopédie de l'Islam*, 1^{re} et 2^e ed. (E.I. 1, 2). Articles consultés : d'abord les deux articles signés L. Gardet : Allah, et al-asmâ' al-husnâ en E.I. 2 puis les articles suivants, entre autres : al-Nafûsa, al-Nafûsi, Tâhert, Ibn-Toumert, Almohades, al-Ibadiyya, Abu Sahl al-Fârisi.
- BEN ALI BEN BRAHIM MEHAMMED., *El H'aoud*, texte berbère (dialecte du Sous), publié avec traduction et notes par J.D Luciani, Alger, 1897.
- MOTYLINSKI A. DE C., Le manuscrit arabo-berbère de Zouagha, in *Actes du XIV^e Congr. Intern. des Orientalistes (Alger 1905)*, Paris, 1907, 2^e partie, 4^e section, p. 68-78.
- FOUCAULD Père Ch. de., *Dictionnaire touareg-français*, dialecte de l'Ahaggar, Imprimerie Nationale de France, 1952, 4 vol., V. article *Ialla*, au t. II, p. 696-697.
- FOUCAULD Père Ch. de., *Poésies touarègues*, dialecte de l'Ahaggar, 2 vol., Paris, 1925, voir I, 222, p. 389.
- HANOTEAU A., *Poésies populaires du Djurdjura*, texte kabyle et traduction, Paris, 1867, 475 p.
- GALAND-PERNET P., *Recueil de poèmes chleuhs*, I, Chants de trouveurs, Paris, 1972.
- GALAND-PERNET P. et HAIM ZAFRANI., *Une version berbère de la Haggadah de Pesah*. Textes de Tinrhra du Tadrha (Maroc). C.r. du Glecs, suppl. I, vol. 1, 1970, Introduction, p. 1 et suiv.
- LEWICKI T., Les historiens, biographes et traditionnalistes ibadites-wahbites de l'Afrique du Nord du VIII^e au XVI^e s., in *Folia Orientalia*, vol. III (1961), Krakow, 1962, p. 1-134.
- CUPERLY P., *Introduction à l'étude de l'ibadisme et de sa théologie*, OPU, Alger, 1984, p. 47 et suiv., p. 69 et suiv. et 194-195.
- BASSET H., *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger, 1920, Littérature écrite, p. 60 et suiv.
- MASSE H., La profession de foi et les guides spirituels du Mahdi Ibn Toumart, in *Mémorial Henri Basset*, Inst. des H. Et. Maroc. (t. XVIII), Paris, 1928, t. II, p. 105 et suiv.
- GARDET L., *Études de philosophie et de mystique comparées*. Paris, 1972, p. 78.
- Fichier de Documentation berbère*, Fort-National, 1963 : Dieu et les attributs divins, 1967 : Sut tadut, la laine et le rituel des tisseuses.
- DELHEURE J., *Dictionnaire mozabite-français*, SELAF, Paris, 1984, V. sous YS : Yuš.
- LANFRY J., *Ghadamès*, 2 vol., 1968 et 1973, Fort-National, V. I, p. 143.
- MARCAIS W., *Takrouna, Glossaire*, 8 vol., Paris, 1959. Au t. 3 : RB, *rabb* ; au t. 4, *sîdi*, sous radical SYD.
- CORTADE J.-M., *Essai de grammaire touareg* (dialecte de l'Ahaggar). 1969, Univ. d'Alger.
- BOSSOUTROT, Vocabulaire berbère ancien (Dj. Nefousa), *Rev. Tunisienne*, 1900, 23 p.
- BRUNSHVIG R., *La Berbérie Orientale sous le Hafsides*, 1940, I, p. 330 et suiv.

J. LANFRY

D48. DIEUX AFRICAINS et DII MAURI

Dans un article de la Revue africaine paru en 1954 intitulé « *L'inscription de Béja et le problème des Dii Mauri* » il était établi une correspondance entre ces dieux et les nombreuses divinités locales que la terre africaine a nourries au cours de l'Antiquité et aboutissait aux conclusions suivantes : Il est des *gentes* (tribus) qui n'ont pas trouvé place dans la *Romanitas*, qui sont restées étrangères à l'intérieur même de l'Afrique romaine, elles se révoltent fréquemment et c'est en Maurétanie que ces révoltes sont les plus graves. On a pris l'habitude abusive mais assez logique d'appeler Maures les indigènes non soumis, quelle que soit la province qu'ils habitent.

Il est aussi des dieux et des génies indigènes, des divinités aux caractères fuyants qui n'ont pas trouvé place dans le panthéon romain. Ces dieux et ces génies attachés à telle tribu, à telle forme de relief ou à telle source restent donc farouchement berbères et africains. Pourquoi ne les appellerait-on pas du même nom que les indigènes non romanisés ?

Cet ensemble, cette collectivité divine que les Romains veulent se concilier, ils lui donnent le nom de Dieux Maures puisque comme les Maures, ces dieux ne sont pas romanisés et restent « barbares ». Si on doutait encore de l'identité des Dieux Maures et des dieux locaux africains, l'inscription d'Henchrir Ramdane permettrait

d'apporter une conclusion formelle en faveur de cette assimilation puisqu'elle cite exceptionnellement le nom de trois Dii Mauri dont deux Macurtum et Varsis (sima) figurent également dans le panthéon local de Béja.

Les Dii Mauri ne retiennent plus guère l'attention jusqu'à la publication de la thèse de M. Benabou en 1976 dont un des chapitres traitait à nouveau de la question. En une trentaine de pages, l'auteur présente plusieurs propositions. Tout en reconnaissant la possibilité de l'*evocatio*, M. Benabou insistait longuement sur une inscription de Micia (Dacie) dans laquelle des auxiliaires Maures dédicaient un temple à leurs Dii Patrii qu'il affirmait être les mêmes que les Dii Mauri des inscriptions africaines. Cette inscription lui permet de conduire un raisonnement particulier : reconnaissant, au culte des Dii Mauri un caractère principalement militaire, il se pose la question : « Est-ce suffisant pour affirmer avec G. Camps que ce culte est mêlé aux luttes contre les gentes non soumises ? En fait il ne peut s'agir des Dieux des Maures non romanisés puisqu'ils sont invoqués comme dieux nationaux par les Maures de Micia au service de Rome » (M. Benabou, 1976, p. 317). Ce qui est, pour le moins, une pétition de principe car la dédicace est faite aux Dii Patrii et non aux Dii Mauri !

M. Benabou n'en reconnaît pas moins, lui aussi que le nom de Maure a reçu une acception très large ; il cite de nombreux exemples pris aussi bien chez les poètes que dans l'Histoire Auguste mais il fait remarquer que ce qualificatif n'implique pas nécessairement un refus de la romanisation par ceux qui le portent ou le reçoivent. Cette opinion fut reprise par P.-A. Février, mais ni l'un ni l'autre de ces auteurs ne donne la moindre explication de l'extension démesurée de cet ethnique puisque au VI^e siècle Procope citera des Barbares Maures au voisinage de Boréion, en Cyrénaïque (*Aedil* VI, 2, 21).

L'expression Dii Mauri a du naître, pense M. Benabou, dans les rangs de l'armée, elle a servi à désigner les divinités des auxiliaires maures. « Ce serait un moyen pratique de prendre possession de ces divinités, de les récupérer... sans pour autant leur faire perdre leur particularité » (M. Benabou, 1976, p. 325). Cette opinion reprend donc l'essentiel des conclusions de G. Camps et on constate la même concordance de vue sur la fréquence des dédicaces faites par des officiers ou des dignitaires. De même, M. Benabou admet les relations déjà proposées entre les dieux locaux et les Dii Mauri, mais selon lui ces derniers se situeraient à un échelon supérieur de la hiérarchie religieuse ; c'est oublier que plusieurs dieux locaux sont placés au même rang que les plus grands dieux de l'Olympe.

« Les Dii Mauri, conclut M. Benabou, ont pu devenir une sorte d'abstraction à usage officiel ou privé permettant d'une part aux Romains de montrer leurs bonnes dispositions à l'égard des cultes africains et de leurs adeptes, d'autre part aux indigènes de faire preuve de leur aptitude à la romanisation. Ainsi après avoir rejeté les hypothèses antérieures, M. Benabou revient à elles en les habillant d'une manière différente.

Dans une étude intitulée « Dii Mauri and Dii Patril » parue en 1978, E. Fendress rappelle que la thèse de G. Camps fut discutée par M. Benabou qui suggérait que « les dédicaces aux Dii mauri doivent être étudiées dans le contexte particulier de l'armée d'Afrique qui comptait un grand nombre d'auxiliaires maures ». Ce à quoi on peut répondre qu'il y avait autant d'autres auxiliaires d'origine africaine : Numides, Musulames, Gétules, Afri... pourquoi ces dieux sont-ils qualifiés de « maures » sinon précisément parce que le terme « maure » avait reçu une acception particulière que l'hypothèse de G. Camps est pour le moment seule à expliquer. E. Fendress pense néanmoins qu'on peut pousser plus loin le raisonnement. Dans quelques inscriptions, la mention des Dii Mauri permet en quelque sorte de compléter l'universalité des divinités. Ces dédicaces apparaissent comme des synthèses de caractère social et politique. La réunion des dieux romains et africains

sur la dédicace symbolise la paix retrouvée, leur mention apparaît comme un effort de conciliation entre les différents éléments de la société africaine.

En définitive les conclusions des études de M. Benabou et d'E. Fendress ne diffèrent que fort peu de celles proposées vingt ans plus tôt. Aujourd'hui, l'identité des Dii Mauri et des dieux locaux sort renforcée d'un examen plus attentif des mentions littéraires ou épigraphiques de 50 divinités africaines et des 20 dédicaces aux Dii Mauri recensées jusqu'à ce jour.

Les Dieux africains locaux

A un stade supérieur sinon de religiosité du moins de conceptualisation, le divin répandu dans la nature se personnalise. Des noms sont donnés à certaines entités qui font l'objet de dédicaces ou de citations qui nous ont été conservées. Parmi ces divinités quelques unes occupent une place prééminente, tel Saturne, dont l'omniprésence dans la province d'Afrique montre bien qu'il était vraiment le maître de ces terres et de leurs produits. Parmi les divinités secondaires, nombreuses sont celles qui gardèrent leur nom africain et se déroberent à toute assimilation à un dieu du panthéon gréco-romain. Certaines, cependant, sont regroupées sur les inscriptions, comme à Vaga (Béja) ou à Magifa (Ksar el-Boum), où elles constituent de véritables panthéons locaux voire régionaux. Mais la plupart nous apparaissent comme des divinités topiques, à peine distinguées des simples génies par le nom qui leur fut donné.

Afin de mieux saisir la complexité de ce cortège mythologique africain, il a semblé utile d'établir le catalogue complet de ces divinités.

Abbadir : à Manliana (Maurétanie césarienne)

1. – C.I.L. VIII, 21481 : ABBADIRI SA/NCTO CVLTO/RES IVNORES/ SVIS SVMITIS/ ARAM CONSTITV/PRO...

2. – Saint Augustin, Lettres, XVIII, 2 : « *In numinibus Abbadires...* »

En phénicien Abadir signifie « Père puissant » et aurait en particulier servi à désigner un bétyle. S'il en est ainsi la citation de saint Augustin permet de confirmer le maintien d'une certaine litholâtrie jusqu'au v^e siècle. L'inscription de Manliana apporte la preuve de l'existence d'un culte organisé, mais Saturne, héritier de Baal Hammon, peut très bien se cacher sous cette appellation.

Aenon (ou Aeno) : Dieu et en même temps génie du municipe de Medda (Henchir Bed. Africa). L. Maurin et J. Peyras, « *Uzalitana* ». *Les Cahiers de Tunisie*, t. XIX, 1971, p. 71. A.E. 1973, n° 602 :

AENONI DE.. /GENIO MVNICI... /SAC... /

Ce dieu Aenon inconnu ailleurs, porte curieusement un nom de consonance grecque (cf. Aeneos : pérenne, éternel). Les inventeurs rejettent cette origine qui s'expliquerait difficilement. On ne voit pas à la suite de quelle circonstance un obscure municipe de l'Afrique intérieure aurait choisi un dieu grec, par ailleurs inconnu, comme génie municipal. On préfère y voir un nom libyque ou punique déformé.

Avlisva : Dieu connu par trois inscriptions de Maurétanie Césarienne occidentale, dans la région de Pomaria (Tlemcen) et par deux autels de Volubilis en Maurétanie Tingitane.

1. – C.I.L. VIII, 9906, à Pomaria : DEO/ SANCTO/ AVLISVAE/ FL CASSI/ANVS PRAE/ FECT ALAE/ EXPLORA/TORVM POMARI/ENSIVM/ S...RIANAE

2. – C.I.L. VIII, 9907, à Pomaria : DEO INVICTO / AVLISVAE/ M... /FL... /ALAE EXPLO PO/MAR GORDIA/NAE ET PROC/ AVG N/

3. – C.I.L. VIII, 21704 à Ain Khial : DEO SANCTO AVLISVAE/ CALL VICTO.../CI E SIVLLC/... GENVO PIC.../POM ET.../... SARD.../

4. – M. Lenoir, « Inscriptions nouvelles de Volubilis ». *Bulletin d'Archéologie marocaine*, t. XVI, 1985-1986, p. 191-233 (inscription n° 1) : AVLIS/ AVG /SACRV/

5. – M. Lenoir, *Ibid.* (inscription n° 2) : DEO SANCTO AVLISVAE/VOTO DONVM DEDIT/VALERIUS VICTOR LIBER/TVS TVRNONIS SVTOR DED/XII K SEPT/

Le caractère africain de cette divinité paraît d'autant plus vraisemblable qu'on peut, avec S. Chaker, reconnaître dans son nom la racine berbère «*AWL*» qui signifie «*veiller sur*». Sur les deux inscriptions de Pomaria le dédicant est le préfet de l'aile stationnée à Pomaria et recrutée sur place. Il en est de même, semble-t-il, à Aïn Khial où il est fait également mention de la Cohorte II des Sardes dont le cantonnement se trouvait à Altava. En revanche le dédicant de l'autel le mieux conservé de Volubilis est un affranchi, modeste cordonnier, qui dut faire un gros sacrifice pour la dédicace de cet autel dont l'une des faces porte un relief représentant Aulisua sous les traits de Consus-Hercule, selon l'interprétation de M. Lenoir qui considère Aulisua comme un dieu de la fertilité. Honoré à la fois à Pomaria et Aïn Khial en Césarienne et à Volubilis en Tingitane, et portant en ces trois lieux le même qualificatif de Sanctus, Aulisua n'est pas une simple divinité locale, mais un grand dieu maure. Peut-être faut-il l'associer à la gens des Bavares occidentaux, présente, comme lui, de part et d'autre des limites des deux Maurétanies.

Avzivs : C.I.L. VIII, 9014, à Auzia (Sour el-Ghozlan, ex Aumale, en Maurétanie Césarienne) : AVSIO DEO GENIO ET CONSERVATORI COL/ EXTRACTVS... /MAESIA... / INSTITVAE... IVCVNDAE/ CONIVGI... HONORATAE... PRI/MOSAE HONORE... VS SVIS DE CLAVDIO IVVE/NALE PATRE ET DECENNIO VICTORINO FRATRE INSTAN/TE L CAECILIO VICTORINO AMICO KAL IANVAR S PROV/ CLXXXV.

Cette dédicace datée de 225 s'adresse à un dieu local qui a donné son nom à la colonie d'Auzia et fut assimilé au génie de celle-ci. Il y a dans cette dédicace, comme dans la titulature de la divinité un intéressant mélange entre la conception libyenne d'un dieu local personnalisé et la notion toute romaine du génie tutélaire de la cité.

Bacax : C.I.L. VIII, 5504 à 05520 et 18828 à 018857. cf J. et P. Alquier, *Le Chettaba et les grottes à inscriptions latines du Chettaba et du Taya*. Constantine, 1929, pp. 141-168.

Divinité honorée dans une grotte du Djebel Taya, au nord-ouest de Guelma, mais située en Numidie. Ce dieu est mentionné une soixantaine de fois dans les inscriptions qui tapissent les parois de la cavité. Ces inscriptions étaient gravées sur ordre des *magistri* de Thibilis qui venaient sur place chaque année, vraisemblablement au moment de leur entrée en fonction. La cérémonie avait généralement lieu le dernier jour de mars ou le premier jour d'avril. L'inscription la plus ancienne est de l'année 210, la plus récente de l'année 284.

Bacax est dit Auguste dans tous les textes conservés. La forme Bacques (C.I.L. VIII, 7420) et Bacquax (C.I.L. VIII, 20720) sont connues dans l'onomastique africaine.

Baldir, Baliddir. Dieu connu par trois inscriptions, deux de Sigus, une de Guelaat bou Sba.

1. – C.I.L. VIII, 5279 à Guelaat bou Sba (Africa proconsularis) :

BALDIR AVG/ SACRVM/MACEDO/PUB/ VOTVM SOLV/IT LI... AN.../

2. – C.I.L. VIII, 19121 à Sigus (Numidie) : DEO PATRIO/ BALIDDIRI AVG/SACRVM/ Q TARDIVS Q FIL /QVIRINA VICTOR/ STATVAM AEREM QVAM OB HONOREM FLAMONII DIVI SEVE/RI CASTELLI SIGVITANI/POLLICITVS ERAT FAC/TVRVM SE EX X D LAMEI/ FIGATA LIBERALITATE/ EX X MILLE CVM BASE/ TADII/ VICTOR IVNIOR ET/ SATVRNINVS ET HONORATA ET FE/LIX FILII ET HERE/DES EIVS DEDERVNT/DEDICAVERT LDDD/

3. – C.I.L. VIII, 19122 à Sigus (Numidie) : BALIDDIRIS AVG/ SANCTI PATRII DEI/ STATVAM/QVAM M. IVLIVS Q F PROCV/LVS OB HONOREM FL PERPETVI/DIVI MAGNI ANTONINI EX/SS II CC N SVMMAE HONORARI/AE EIVS HONORIS POLLICITVS/ET ADIECTIS AT/EA QVANTIT/TE EX SVA LIBERALITATE SS /ET AT BASEM SS CCC N EX/SS III DCN POSVIT IDEMQ/DEDICAVIT LDDD/

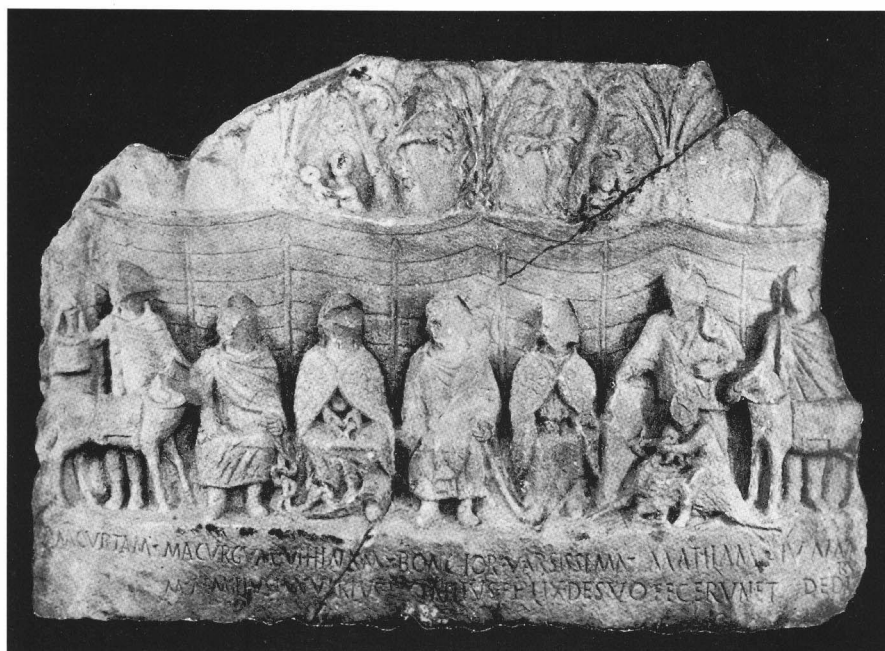
4. – Bir Eouel, région de Sigus (Numidie). J. GASCOU et R. GUERY ; « Inscriptions du Sud Constantinois ». *Antiquités africaine*, t. 25, 1989, p. 135-176 (p. 153) : BALIDDIRI/ AVG SACRVM/ M. FABIVS F.../MVS ET/L.MAECIVS/EXTRICATV./V Q P S/ IDEMQ DEDIC/

La forme originelle du nom de cette divinité est incontestablement phénicienne, Ba'al 'Addir qui désignerait le Seigneur de la claie, c'est-à-dire de l'aire à battre (J. Ferron, *REPPAL*, III, 1987, p. 187-227). Un sanctuaire, élevé à Ba'al 'Addir à Bir Tlelsa, dans le Sahel tunisien, est mentionné dans une importante inscription néo-punique. A Cirta, de nombreuses stèles du sanctuaire d'EI Hofra sont dédiées à Ba'al 'Addir qui y possédait un temple (stèle n° 27). La proximité de Cirta explique peut-être l'importance que Ba'al 'Addir conserva à Sigus, encore au II^e siècle ap. J.-C., sous le nom contracté de Baliddir (Baldir à Guelaat bou Sba). Il est fort possible que le nom que porte alors la vieille divinité channanéenne (cf. Malk 'Addir de l'inscription d'Eschmunazar) ait été déformé par contamination du libyque. En berbère, en effet, il existe un verbe *edder-idir* qui signifie « vivre » et entre dans la composition d'anthroponymes, fait qui est constaté dès l'Antiquité. On peut citer, en particulier, le préfet de Castra Severiana qui portait le nom d'Ider (C.I.L. VIII, 9835). Ainsi les habitants de Sigus qui parlaient le libyque voyaient en Balidir un Dieu Vivant aux pouvoirs sans doute plus étendus que ceux du Maître de l'aire à battre et donc des moissons, dénomination de la vieille divinité phénicienne. Il n'est pas impossible aussi que sous ces deux noms aient été révéré Saturne sous ses deux aspects de Frugifer et de maître du Temps.

Bonchor à Vaga (Béja, Africa proconsularis). A. Merlin. « Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie ». *C.R.A.I.B.L.*, 1947, p. 355-371. A. E. 1948, n° 114 :

MACVRTAM MACVRGVM VIHINAM BONCHOR VARSISSIMA MATILAM IVNAM/ M AEMILIVS IANVARIVS ET Q AELIVS FELIX DE SVO FECERVNT ET DEDICRV/

Cette dédicace est surmontée d'un bas relief qui représente les sept dieux nommés dans l'inscription. Bonchor occupe la position centrale, il est donc



Le bas-relief aux sept dieux de Béja

vraisemblablement la divinité la plus importante de ce panthéon local. Les sept dieux sont représentés de face, séparés d'un jardin par une tenture suspendue à des palmiers. Macurtam et Iunam sont des cavaliers, Bonchor drappé dans un lourd manteau tient dans sa main un gourdin, il est flanqué, à droite et à gauche de deux déesses, Vihinam et Varsissima revêtues, l'une et l'autre, d'une chape d'écaillés ou de plumes à moins que le sculpteur n'ait voulu figurer des mèches de laine. J.-G. Février voyait en Bonchor un nom punique qui serait la contraction de Bodmelqart (« Serviteur de Melqart »), ce qui est douteux et même rejeté par M. Snycer. Il serait étonnant que le dieu principal de l'inscription de Béja porte un nom qui marquerait avec évidence sa subordination par rapport à un autre dieu d'origine phénicienne. Ce nom certainement théophore est très commun chez les Africains. Peut-être faut-il le rapprocher des Buccures cités par Arnobe comme divinités « maures » ? Un autre bas relief découvert dans la voisinage de Béja et conservé au Musée du Bardo à Tunis représente également sept divinités en buste mais anonymes qui pourraient bien être les mêmes que celles figurées en compagnie de Bonchor. A Simithu (Chemtou) fut également découvert un bas-relief représentant huit bustes dont le quatrième est féminin ; ils portent tous une chevelure abondante à mèches parallèles et sont revêtus d'une chlamyde retenue à l'épaule par une fibule circulaire. Un autre bas-relief similaire trouvé à proximité est plus fruste, la seule différence est que le quatrième personnage ne paraît pas féminin. Ces différents monuments, s'ajoutant aux inscriptions de Béja, d'Henchir Ramdan et de Magifa confirment l'existence de panthéons locaux ou régionaux.

Buccures : Arnobe, *Adversus nationes*, I, 36. Ces divinités ainsi que les Tisianes sont qualifiées de « mauri » par Arnobe qui est le seul à les citer. Ce nom rappelle celui du pharaon libyen de Tanis que les Grecs appelèrent Bocchoris ; il peut être compris comme une forme plurielle de Bonchor (cf. *supra*).

Canapphari (datif) à Golas (Bu Njem*. Tripolitaine). R. Rebuffat, « Nouvelles recherches dans le sud de la Tripolitaine ». *C.R.A.I.B.L.*, 1972, p. 319-339 :

DEO MARTI CANAPPHARI AVGVSTO...

Dédicace du temple élevé par un détachement de la III^e Légion en 225 qui tient garnison à Golas sous le commandement du centurion T. Flavius Apronianus. Canapphare (ou Canappharis) est une divinité indigène assimilée au Mars romain. Elle présente donc les mêmes caractères que Sinifere, dieu de la guerre, cité dans ces mêmes régions trois siècles plus tard par Corripus. Il est probable que Sinifere et Canapphare soit le même nom transcrit laborieusement à des époques différentes.

Chalimace (datif) à Madauros (Africa proconsularis) I.A. 2034 :

CHALIM/ACE AVG/ SAC/ VIRTIVS/ FLORENTI/VS VNA C/VM AVIS/ VSLA DD/

Autel de 0,55 m de hauteur. S. Gsell, qui publia le texte, hésite sur la seconde lettre de la deuxième ligne qui pourrait être un G. Ce dieu n'est connu que par cette inscription. Au nominatif le nom devait être Chalimax ; les désinences en ax sont fréquentes dans l'onomastique africaine (Baccax, Mazax...).

Cillenus à Thamugadi (Numidie). Ch. Vars. « Inscriptions découvertes à Timgad pendant l'année 1901 ». *Rec. des Not. et Mém. de la Soc. archéol. de Constantine*, t. 35, 1901, p. 218-274. A.E. 1902, n° 225 :

CILLENO/PATRIO/DEO/PI... /

La qualité de Deus patrius est ambiguë ; elle ne prouve pas nécessairement que la divinité est un dieu topique, comme l'affirmait un peu rapidement Vars. Il faudrait connaître l'origine du dédicant pour affirmer le caractère africain de ce dieu inconnu ailleurs. On ne pense pas qu'un rapprochement s'impose avec Silène ni avec Cillenius épithète de Mercure. On connaît, en revanche, la forme Cullen / Cullan/ Chullan dans l'onomastique africaine, chez Corripe et à Ghirza, dans l'inscription d'un mausolée.

Damio à Madauros (Africa proconsularis). I.A. 2036 :

DAMIONI AVG/ SACRUM/ C VIC/TOR CANISTR/THVG SPF/ID/

Le dédicant, le *canistrarius* C. Iulius Victor, est, semble-t-il, originaire de Thugga. Une dédicace à Ceres Maurusia est faite à Madaure par Iulia Victoria qui est également *canistraria*. La qualité des dédicants, leur parenté, leur origine, permettent de penser que Damio est une divinité africaine, peut être associée à Ceres. Il paraît cependant difficile de retenir l'hypothèse de L. Joleaud qui rapprochait ce nom de celui que porte une variété de moutons sahariens à poils ras (*daman*).

Draco. Le culte du serpent est bien attesté en Afrique. C.I.L. VIII, 9326 à Caesarea (Maurétanie césarienne) : DEO MANUS DRACONIS M IVNIVS ASCLEPIADES VSLA .

C.I.L. VIII, 15247 à Ain Guellaa, au sud de Thignica (Africa proconsularis) : DRACONI AVG SACRVM

C.I.L. VIII, 15378 à Numluli (Africa proconsularis) : DRACON. AVG. ACRV.

C.I.L. VIII, 17722 à Aquae Flavianae : NUMINI..MPHARVM ET DRACONI

I.A.II, 736 à CIRTA (Numidie) : D RAG AVG SAC. Un relief représente un serpent se dirigeant vers un autel.

A ces inscriptions s'ajoute la mention du serpent de bronze à tête dorée que Salsa jeta à la mer, geste sacrilège qui fut la cause de son martyre.

Fudina. C.I.L. VII, 14444, à Henchir Ramdan (Africa proconsularis) :

(DIIS) MAVRIS/ FVDINA VACURTVM VARSIS/.

Au-dessus de l'inscription trois têtes sculptées représentent les trois divinités. Leur caractère indigène est indubitable. Cette dédicace permet certains rapprochements onomastiques avec les dieux de Béja qui doivent être considérés comme des dieux maures. Il est possible que Fudina qui, dans cette triade tient la même place que Vihinam à Vaga (voir *infra*) soit, comme celle-ci, une déesse de l'accouchement.

G.D.A. au Djebel Chettaba *, dépendant de Phua (Numidie). C.I.L. VIII, 6267 à 6302 et 19249 à 1928. J. et P. Alquier. *Le Chettaba et les grottes à inscriptions latines du Chettaba et du Taya*. Constantine, 1929. pp. 169-183.

Rhar ez-Zemma est une grotte du Djebel Chettaba où était adorée une divinité qui n'est malheureusement connue que par ces initiales répétées dans une soixantaine d'inscriptions. Comme au Djebel Taya (Cf. Bacax) ce sont les *magistri* de la bourgade voisine, ici Phua, qui venaient en pèlerinage dans la grotte et y laissaient ces inscriptions en ex-voto. La seule différence vient de ce qu'à Phua un seul *magister* est mentionné lors de ces visites annuelles. On a voulu établir une correspondance entre le nom du Chettaba et celui du mont Giddaba que saint Augustin cite par trois fois, en particulier dans une des lettres récemment découvertes (*Epist.* 10*,6, 2). Mais ces textes laissent entendre que le mont Giddaba devait être proche d'Hippone ; aussi serait-ce particulièrement imprudent de tenter de développer l'énigmatique G.D.A. en *Giddaba Deus Augustus* ; on pourrait tout autant développer en *Genitor Deus Augustus*, appellation qui s'applique à Saturne, ou *Genius D... Augustus*. Mais le parallèle qui s'impose avec la formulation abrégée B.A.S. (*Bacax Augustus sacrum*) fréquente au Djebel Taya, invite à penser que G est l'initiale du nom de la divinité.

Gurzil chez les Laguatan (Corippus V, 22-26). Au moment des combats les Laguatan lâchaient sur l'ennemi un taureau qui était censé représenter le dieu Gurzil dont on disait qu'il était né de l'accouplement du Dieu Ammon et d'une vache. D'après Corippe, les Laguatan possédaient des idoles en bois et métal de ce dieu. Il importe de noter que le nom de Gurzil se lit sur une inscription néopunique découverte à Lepcis Magna en 1846 ; or dans ce texte Gurzil précède Saturne, ce qui révèle son importance (F.A. Elmayor, *Libyan studies*, 13, 1982, p. 124). Ghirza, en Tripolitaine, a peut-être conservé le nom de ce dieu.

Haos à Civitas Pophthensis (Ksiba, Africa proconsularis). C.I.L. VIII, 16750 :

HAOS AVG/SAC/L LEPIDIVS /PRIMVLVS SA/CERDOS HOC / LOCO INITIA/TVS ARAM/
POSVIT VO/TVM SOLVIT/DD

Cette divinité inconnue ailleurs est vraisemblablement un dieu topique, le fait que l'initiation ait eu lieu sur place renforce cette opinion. Ce nom paraît cependant peu africain et se rapproche de la forme dorienne du nom de l'Aurore. Une dédicace sous cette forme serait toutefois surprenante dans cette modeste bourgade africaine.

Iemsal à Thubusuptu (Tiklat, Maurétanie césarienne) C.I.L. VIII, 8834 :

IEWSALI/L PERCINIUS/L F STEL/ROGATVS/VSLA/

L'origine libyque du nom lemsal (= Hiempsal) ne fait aucun doute. Ce nom était encore porté chez les Berbères au Moyen Âge : le bisaïeul d'Ibn Toumert, le Mahdi des Almohades, se nommait Iamsal. Mommsen pensait que l'autel fut dédicacé non pas au roi Massyle mais plutôt à une divinité dont le roi portait le nom, on partage généralement cette opinion. On ne doit pas oublier cependant qu'une dédicace au roi Hiempsal a été trouvée à Thubursicu Numidarum (C.I.L. VIII, 17159) et qu'à Gadiaufala (Ksar Sbahi) une inscription en l'honneur du roi Guluga (= Gulussa) fils de Massinissa (C.I.L. VIII, 18752) confirme l'existence, à l'époque romaine, d'un culte royal dans le cœur de l'ancienne Numidie. En fait plusieurs éléments invitent à penser que les rois numides portaient des noms théophores, souvent sous une forme apocoristique, coutume qui facilita d'autant le développement d'un culte des souverains décédés.

Ieru à Guechguech (Numidie). C.I.L. VIII, 5673 :

IERV AVG SAC C IVL/ CRESCENS VIS / AB FECIT/

Cherbonneau (*Rec. de la Soc archéol. de Constantine*, t. 12, 1868, p. 393-456) avait proposé de lire IFRV en supposant qu'il s'agissait d'une divinité qui, comme Baccax ou G.D.A., était honorée dans une grotte (*ifri* en berbère), mais un réexamen de l'inscription et un estampage nous ont convaincu de l'exactitude de sa première lecture, celle retenue par le Corpus. Au-dessus de cette inscription rupestre une gravure représente un personnage dont la tête est radiée comme le serait celle d'une divinité astrale. Or le nom de Ieru correspond assez bien au nom donné, en berbère, à la lune (qui est dans cette langue du genre masculin) : Eior en tamachek, Iur en Zénatia de l'Ouarsenis, au Mzab et à Ouargla... Je ne pense pas que s'impose un rapprochement avec le nom donné à Dieu chez les Zagawa du Tchad oriental : *Irou*.

Iesdan (connu au génitif : *Iesdanis*) à Magifa (Ksar el-Boum, Africa proconsularis)

C.I.L. VIII, 16749 : DIIS MAGIFAE AVG Q T POLITICVS SIMVLACRA DEORVM N V/
MASIDENIS ET THILILUAE ET SUGGANIS ET IESDANIS ET MASIDDICE ET TEMPLVM /A
FONDAMENTIS EX SVA PECVNIA FECIT EX SS VLIL N ITQ CAPITI VISO IPSIS ATPETEN-
TIBVS CVM /SUIS OMNIBVS VSLA BBMB/

Iesdan est l'une des cinq divinités de Magifa à qui Q. T. Politicus éleva un temple et cinq statues. Comme le note S. Gsell, la modicité de la somme (8 000 sesterces) convient plutôt à un édicule ou une chapelle d'autant plus que les *simulacra* des cinq dieux sont compris dans la dépense. Le caractère africain de Iesdan et des quatre autres divinités ne fait aucun doute.

Ingirozoglezim à Vanisnesi (Hassnaoua, région de Bordj-bou-Argeridj, Maurétanie Sitifiennne) C.I.L. VIII, 20627 : NVNDINA/ANNV QVOD/ PRAECEPT/IOVIS ET
IV/BA ET GENIVS VANISNESI/QVOD PRAEPEPE/RUNT DII INGI/ROZOGLEZIM/

L'inscription de Vanisnesi place sous l'autorité de différents dieux la tenue d'une foire annuelle en ce secteur proche de la frontière de Numidie. Ces divinités sont Jupiter, Juba (non pas le roi mais la divinité dont les deux Juba ont porté le nom), le génie du lieu et les mystérieux Dii Ingirozoglezim dont la désinence semble correspondre à un pluriel, mais l'étrangeté du nom invite à la prudence. La lecture

étant sûre, plusieurs auteurs se sont demandé s'il ne s'agissait pas d'une faute de du lapicide ou de l'*ordinator*.

Iocolon à Naraggara (Sidi Youssef, Africa proconsularis). C.I.L. VIII, 16809 et I.A. 1184 : IOCOLONI DE/O PATRIO M MEVIUS ROMANVS / COMES AVG /N VIR EGREGIVS

Divinité inconnue en dehors de Naraggara. La qualité du dédicant pourrait faire douter du caractère africain de ce dieu, mais M. Mevius Romanus semble bien originaire de Naraggara puisqu'un autre M. Mevius Romanus *flamen perpetuum* est enterré dans cette ville (I.A. 1190). On a trouvé, voici une vingtaine d'années, à Césarée de Palestine, une inscription d'un centurion de la *Legio VI Ferrata* qui selon une proposition de H.G. Pflaum pourrait être le fils du *flamen* et le père du *Comes*. Ces trois personnages sont vraisemblablement parents avec les Maevii de Tébessa (I.A. 3419). Mais ce gentilice est assez fréquent en Afrique on le connaît entre autres à Hadrumète, Uchi Maius, Thibilis, Cirta, Tiddis, Celtianis... Iocolon devrait donc être considéré comme une divinité indigène.

Iuba à Vanisnesi (Hassnouna Maurétanie sitifienne) voir Ingirozoglezim. C.I.L. VIII, 20627.

Il est remarquable que dans cette inscription, Iuba soit cité immédiatement après Jupiter. Est-ce le roi divinisé ? En faveur de cette hypothèse se trouve l'affirmation de Minucius Felix : « *Iuba, Mauris voluntibus, deus est. (Octavianus, XXIII)*. Cependant on sait que les rois ont porté des noms théophores et Iuba me paraît être une de ces divinités africaines auxquelles les rois et les chefs africains empruntaient leur nom. Dans les Bibans, au sud-ouest de Vanisnesi, on connaît, grâce à Ammien Marcellin (XXIX, 51, 44), la tribu des Iubaleni, dont le nom semble dériver de celui de Iuba. Au milieu du III^e siècle il est fait plusieurs fois mention d'un évêque nommé Iubaianus (Conciles de 255 et 256) on à peine à croire qu'ils doivent, les uns et les autres leur nom au roi Iuba.

Irsiti (datif) à Aïn Regada (Numidie). C.I.L. VIII, 5667 : VOVTM QVEM / PROMISIT HERCU/LI IRSITI ROGATVS /FECIT DEDICAVIT /LIBENS ANIMO/

A. Poulle qui publia cette inscription et décrivit le bas-relief qui l'accompagne, croyait que Irsiti est une corruption de l'adjectif *hirsutus*. Cette interprétation n'a pas été retenue, mais le caractère africain du nom Irsiti reste conjectural. La figuration d'Hercule brandissant la massue et portant la dépouille du lion de Némée est des plus classiques.

Ivnam à Vaga (Africa proconsularis). Voir supra Bonchor.

Un des sept dieux de Vaga. Il est figuré sous les traits d'un cavalier placé derrière sa monture à l'extrémité gauche de la scène, comme son parèdre Macurtam placé symétriquement à l'autre extrémité, il porte un manteau court retenu à l'épaule droite par une fibule. A. Merlin assimilait ces deux divinités équestres aux Dioscures*. A. Dunand, s'élevant contre cette interprétation jugée trop savante, se demandait s'il ne fallait pas lire simplement Lunam. Contre cette opinion on peut faire valoir que la forme accusative n'a pas de raison d'apparaître dans cette dédicace. De plus il s'agit d'un dieu et non d'une déesse, or chez les Grecs et les Latins la Lune, contrairement à ce qui se passe chez les Berbères, est bien du sexe féminin. Iunam doit donc être considéré comme une divinité africaine, équestre, de sexe masculin. Les Dioscures apparaissent souvent comme les assesseurs de Saturne et la découverte, à Musti, d'une dédicace aux *Mauris Castoribus* conforte la lecture proposée par A. Merlin.

Lilleo (datif) à Madauros (Africa proconsularis) C.I.L. VIII, 4673 et I.A. 2053 :

LILLEO AVG/PRO SALVTE IMP CAE./M AVRELI SEVERI./LEX / C LICINIVS CRON / CHRONA SACERD / CAELT ARAS SVIS/SVMP FEC ET DED/

L. Joleaud a rapproché le nom de cette divinité de celui, peut être sous forme féminine, de Thililua, l'un des dieux de Magifa. On peut reconnaître dans ces deux noms, la racine berbère *lilu* qui s'applique à ce qui est brillant, propre ; le verbe *ihil* veut dire rincer aussi bien en Kabylie qu'au Mزاب ou à Ouargla. Il n'est pas

indifférent que cette dédicace à un petit dieu africain ait été faite par un *sacerdos* de *Caelestis*.

Macvrgvm à Vaga (*Africa proconsularis*) voir *supra* Bonchor.

Cette divinité porte un nom manifestement libyque, on reconnaît le trilitère MKR (*mokran* : grand) qui entre dans la composition de nombreux anthroponymes. On connaît un Macargus à Golas (Bu Njem*) et un Magu(r)cum Fortunatus sur une stèle dédiée à Saturne à Henchir es-Srira. Ce serait de nouveaux exemples de noms théophores, toujours sous forme apocoristique chez les Africains. Macurgum, du moins à Vaga, semble jouer le rôle d'un dieu guérisseur. Il est représenté assis, tenant dans la main droite un *volumen* et de l'autre un bâton autour duquel s'enroule un serpent.

Macvrtam / V (=M) acvrtvm voir *supra* Bonchor, à Vaga, et Fudina à Henchir Ramdan, inscription sur laquelle je propose de lire Macurtum au lieu de Vacurtum. Sur le bas-relief de Vaga, Macurtam est avec Iunam l'une des deux divinités équestres. Dans la triade d'Henchir Ramdan, Macurtum occupe la place centrale qui était celle de Bonchor à Vaga, il est accompagné de deux déesses Fudina et Varsis(sima). Le nom de Macurtum apparaît dans plusieurs inscriptions libyques sous la forme MKRD.

Masgav (Masgava ?), au voisinage de Thugga (Dougga, *Africa proconsularis*), C.I.L. VIII, 27431 :

MASGAV... / PRO SALVTE... / FELICI... / PVBLICOL... / I CPPP III M/ECACAI0/... /

Le nom de cette divinité est manifestement libyque. Un fils de Massinissa portait ce nom (Tite-Live, XLV, 13, 14). Aucune raison ne permet de penser que ce prince, qui ne laissa d'autre souvenir que cette seule citation, ait pu être divinisé et adoré encore plusieurs siècles après sa mort. Il s'agit, ici aussi, d'un dieu africain dont un prince massyle porta le nom. On connaît un Masgabes à Musculula (C.I.L. VIII, 27490), et un Masgavin préfet de Safar, dans la région d'Altava (C.I.L. VIII, 9835), ces noms sont peut-être tirés de celui du dieu.

Masi... à Abizar (Kabylie, Maurétanie césarienne) C.I.L. VIII, 20731 :

TABLA DEO MASI.../. On avait pensé qu'il pourrait s'agir de Massinissa divinisé, mais bien d'autres noms libyques commencent par ces mêmes lettres, parmi les noms de divinités connues on peut citer Masiden et Masidice à Magifa.

Masiden à Magifa (voir *supra* Iesdan). Un des cinq dieux de Magifa.

Masidice à Magifa (voir *supra* Iesdan). Une des cinq divinités de Magifa, peut-être la parèdre de Masiden. Il existe une bourgade appelée Vasidice sur la Table de Peutinger, entre Thagura et Tipasa de Numidie. On peut se demander s'il ne faut pas lire Masidice.

Mastiman (Corippus, VIII, 307). Dieu des confins de la Tripolitaine qualifié de *ferrus* par Corippe. À la suite d'une correction, celle de *Taenarium* en *Tartarium*, S. Gsell a proposé d'assimiler Mastiman à une sorte de Pluton africain. Rien n'est moins sûr. Le nom, en revanche, est bien africain.

Mathamodis (génitif) à Mascula (Khenchela, Numidie). C.I.L. VIII, 15779 :

SISOI MISSVNES FIL/SACERDOS MATHAM/ODIS PIA VIXIT ANNIS LXXXVI/HSE/.

Le nom africain de cette prêtresse confirme l'origine locale de ce dieu inconnu ailleurs.

Matilam à Vaga (voir *supra* Bonchor). Sur le bas-relief, ce dieu préside au sacrifice du bélier ; à ses pieds un personnage de petite taille redresse la tête du bélier de la main gauche et lui enfonce de l'autre un couteau dans la gorge. J.G. Février trouve à ce nom une origine phénicienne. MTLT signifierait « l'homme de la déesse » ; cette interprétation ferait de Matilam une sorte d'asseur de *Caelestis* ; mais cela est bien hypothétique.

Midmanim à Caesarea (Cherchel, Maurétanie Césarienne). H. Doisy, *Quelques inscriptions de Caesarea (Cherchel)*. M.E.F.R.A., 1952, p. 87-110. A.E., 1952, n° 103 : DEO MIDMANIM.

L'inscription est complète, aussi me semble-t-il difficile de souscrire à l'hypothèse de H. Doisy qui voit dans Midmanim, l'appellation collective des dédicants qui seraient originaires de « Midman ». Les désinences en *im*, assez fréquentes dans l'onomastique africaine ne désignent pas nécessairement le pluriel.

Monna à Tignica (Aïn Tounga, Africa proconsularis). C.I.L. VIII, 14911 :
MONNAE AVG /SAC

Cette divinité n'est connue que par cette brève dédicace, mais son nom était porté par un grand nombre de femmes. Comme l'écrivait H.G. Pflaum : « la racine *Monn* est une des plus célèbres parmi les noms berbères étant donné que la mère de saint Augustin a porté le nom de *Monnica* » (H.G. Pflaum, *Carnuntina*, t. 3, 1956, p. 126-151). Il ne dénombre pas moins de 89 occurrences de ce nom sous sa forme primaire (*Monna* ou *Mona*) ou sous différentes formes dérivées (*Monnosa*, *Monnula*, *Monnica*).

Montivs à Thamugadi (Timgad, Numidie) B.C.T.H.S., 1907, p. 277. A.E., 1908, n° 13.

MONTIO/AVG/CRE/MENTIVS/MESOPFVL/VS

Il ne semble pas qu'il s'agisse d'une divinité des montagnes, mais le caractère africain de ce dieu ne peut être affirmé, d'autant plus que le dédicant porte un nom grec.

Motmanio (datif, *Motmanius*) à Lambaesis (Numidie). C.I.L. VIII, 2650

MOTMANIO/ET MERCURIO/ SACRVM/Q MANLIVS/VICTOR/ 7 LEG I I I AVG/VSLA/

Sur cette dédicace, il n'est pas indifférent que *Motmanius* soit cité avant *Mercure*. Cette prééminence d'une divinité barbare sur un dieu latin paraît d'autant plus étonnante qu'elle émane d'un centurion. On doit remarquer que les dédicaces aux *Dii mauri*, particulièrement à *Lambèse*, sont souvent le fait d'officiers qui invoquent ainsi collectivement les dieux indigènes. En faveur de la qualité africaine de *Motmanius* on peut noter que le trilitère *MTM* entre dans la composition de nombreux noms libyques (*MTMH*, *MTMHL*, *MTMRSH* etc.) et le reconnaître, déformé, dans le nom de *Metymannus* (Pline l'Ancien, VII, 61) ou de *Methymnus* (Valère-Maxime, VIII, 13) que porte le plus jeune des fils de *Massinissa* et qui est connu aussi sous le nom de *Stembanos* (Polybe, XXXVI, 16, 12).

Sesase (datif, *Sesas* ou *Sesax*?) à Thuburnica (Sidi Ali Belkacem, Africa proconsularis) C.I.L. VIII, 14690 :

MERCVRIO SOBRIO GENIO SESASE PANTHEO AVG SAC/PRO SALVTE IMP CAES M AURELI SEVERI ANTONINI AVG PIO FELICIS ET IVLIAE DOMNAE AVG MATRIS AVG ET CASTROR ET SENATUS ET/PATRIAE TOTIVSQVE DOMVS DIVINAE EORVM LVCLIA CALE FLAM COL THUB TEMPLVM A SOLO FECIT LIBENTIQUE ANIMO V /

Les trois divinités possédaient chacune une niche dans le temple élevé par *Lucilia Cale*, *flaminica* de la colonie. Bien que simple génie, *Sesas* (ou *Sesax*) occupe la place d'honneur ; il semble bien être le génie local.

Sinifere, Corippus, V, 37, et VIII, 305-306.

Divinité « maure » que le *Mazax* (= *Amazigh*) assimile à *Mars*. *Corippus* le considère donc comme une divinité guerrière ; il s'agit très vraisemblablement du même dieu que les légionnaires de *Golas* (Bu Njem) vénéraient sous le nom de *Mars Canapphari* (cf. *supra*). Des formes apparemment aussi éloignées sont révélatrices des difficultés que les Latins rencontrèrent lors de la transcription des noms berbères.

Suggan à Magifa (voir *supra* Iesdan).

C'est le troisième dieu cité sur l'inscription. Son nom, comme celui des autres divinités de *Magifa*, est typiquement africain. D'après S. Chaker (*BCTH*, nlle série, 19 B, 1985, p. 483-497), il pourrait signifier « être noir ». *Ammien Marcellin* (XXIV, 5, 21) cite, dans la région du Chélib en Maurétanie Césarienne, un chef *mazice* qui porte le même nom. Nouvelle preuve de la fréquence des noms

théophores chez les anciens africains. Le nom est encore porté au Moyen Age, sous la forme Seggen (S. Chaker, *ibidem*, p. 491). Au nord de Ksar el Boum (Magifa) se dresse l'important relief du Djebel Doukkan, auparavant orthographié Souggan. Il n'est pas impossible que cette montagne ait conservé le nom de la divinité qui lui était peut-être associée. La Cosmographie d'Ethicus situe dans le sud de la Numidie un Mons Suggarem ; on serait tenté de corriger en Sugganem.

Thililua à Magifa (voir *supra* Iesdan)

On est tenté de voir en ce nom la forme féminine correspondant à Lilleo (voir *supra*)

Tisianes Arnobe, *Adversus nationes* I, 36. Ces divinités sont associées aux Buccures Mauri et méritent le même qualificatif. La correction proposée par plusieurs auteurs (Titanes au lieu de Tisianes) ne s'impose pas, elle est seulement plausible. En sa faveur on peut rappeler le caractère africain d'Antée et la place toujours tenue par les Géants dans le folklore nord-africain, mais ce thème mythique n'est pas particulier au monde berbère. La forme Tisianes a un aspect libyque par sa désinence « an » si fréquente en onomastique africaine.

Vacurtum (voir *supra* Macurtam)

Vanammon à Golas (Bu Njem, Tripolitaine). R. Rebuffat, *Bu Njem*, Encyclopédie berbère, XI, 1991, p. 1626-1642 (p. 1635)

Dédicace, faite par un notable de Golas, d'un édicule situé tout près du temple de Mars Canapphari. Le berbère invite à comprendre ce nom comme « Celui d'Ammon », il s'agirait donc d'une divinité secondaire faisant partie du cortège de Jupiter Ammon qui était honoré à Golas même où il possédait un temple.

Varricala à Thabraca (Tabarka, Africa proconsularis) C.I.L. VIII, 17330 :

...PLVT VARICCALAE AVG/...VS ADVENTVS SACERDOS TEM/...SOLO SVIS SUMPTIB
FECIT ET DEDIC/

Varricala est un qualificatif de Pluton et non une divinité distincte. J. Toutain trouvait à ce nom une origine punique (Baricgal). Mais une autre interprétation est suggérée par la reconnaissance de la marque berbère de la négation « war » qui entre dans la formation de nombreux noms de personnes et de dieux.

Varsis à Henchir Ramdan (voir *supra* Fudina). Très vraisemblablement la même divinité que Varsissima de l'inscription de Vaga dont elle occupe la même place, à gauche du dieu principal.

Varsissima à Vaga (voir *supra* Bonchor). C'est une divinité féminine revêtue d'une chape d'écailles ou de plumes. Elle ne possède aucun attribut. Son assimilation avec Varsis(sima) d'Henchir Ramdan permet de la compter parmi les Dii Mauri. Il est tentant de faire un rapprochement avec la Varsutina Maurorum de Tertullien.

Varsutina, Tertullien (*Ad Nationes*, 11, 8) cite Varsutina comme une divinité caractéristique des Maures, comme l'est Atargatis chez les Syriens et Caelestis chez les *Afri*. Je ne pense pas cependant qu'il faille restreindre le qualificatif maure à sa seule acception géographique et, de même que Caelestis était adorée en Maurétanie, Varsutina pouvait compter des fidèles dans les provinces d'Afrique et de Numidie, comme les nombreux autres Dii Mauri. On reconnaît dans ce nom, comme dans les trois précédents l'affixe « war » marque du négatif en berbère. Dans l'onomastique berbère « war » entre aussi bien en combinaison avec des substantifs qu'avec des formes verbales. Citons à titre d'exemple les noms de Verminad, fils de Syphax (Tite-Live), de Vertala, de l'inscription aurasienne de Masties, qui semble bien être le personnage que Procope nomme Ortalas (*B.V.*, 11, 13, 19), de Vartilam à Guelma (*Libyca, archéol. épigraph.*, t. 3, 1955, p. 202) de Varbas (I.L.A. 845), de Varubas (I.L.A.846), de Vartuminus (I.L.A. 1720) etc.

Vihinam à Vaga (voir *supra* Bonchor)

Le bas-relief qui surmonte l'inscription représente une divinité féminine qui comme Varsissima porte une chape d'écailles ou de plumes ; elle tient des ciseaux

ou des forceps et un enfant est figuré à ses pieds. Merlin y voyait, avec beaucoup de vraisemblance, une déesse de l'enfantement.

Nous n'introduirons pas dans ce catalogue un prétendu Cereus dont le nom serait cité dans des cérémonies religieuses des militaires de Castellum Dimmidi (Messad) et de Golas (Bu Njem). Cereus ne serait pas, comme l'avait proposé G. Picard, une divinité archaïque associée à Ceres, mais simplement, selon R. Rebuffat, le cierge qui était allumé sur l'autel, lors des fêtes de Flore, le 3 mai (*MEFRA*, t. 94, 1982, p. 911-919). Doit disparaître également des listes antérieures des divinités africaines Tellus Gilva citée dans une inscription trouvée à Calama (C.I.L. VIII, 5305). Gilva n'est pas le nom d'une divinité locale associée à Tellus ou un qualificatif africain de cette déesse (cf. Pluto Varricala, Mars Canapphari, ou Hercules Irsiti) mais le nom d'une bourgade voisine de Calama, comme le révèle une des lettres récemment retrouvées de saint Augustin. Une ville de la région occidentale de la Mauritanie Césarienne portait le même nom. Cherbonneau a fait connaître une inscription d'Arsacal à CAVB AVG (39), le C.I.L. VIII, 6001, donne après relecture, G. AVB AVG, soit Genio Avb (...) Avg (vsto).

Ce catalogue des divinités africaines doit être, en revanche, complétée par une longue liste de génies topiques dont le caractère indigène n'est, toutefois, pas toujours assuré. Ils ont, en effet, très souvent un caractère officiel bien qu'étroitement rattaché au terroir. Nous citerons entre autres : *Genius Subtarbati*, à El Eulma, *Genius Ausum* à Sadouni, *Genius Auburutensium* à Guettar el Alech, *Genius Thesecti* (Henchir bou Skikine), *Genius Municipi Satafis* (Aïn Kebira) qui sont des entités liées à des agglomérations ; d'autres sont des maîtres inconnus des sommets : *Genius Montis* à Chemtou, *Genius Montio Rufinae* (?) à Khenchela, *Genius Summus Thasuni* (Aflou) ; d'autres sont des génies de fleuves : *Genius Amsagae* (Constantine), *Genius Numinis Capitis Amsagae* (Sila), *Genius fluminis* (Sig) etc.

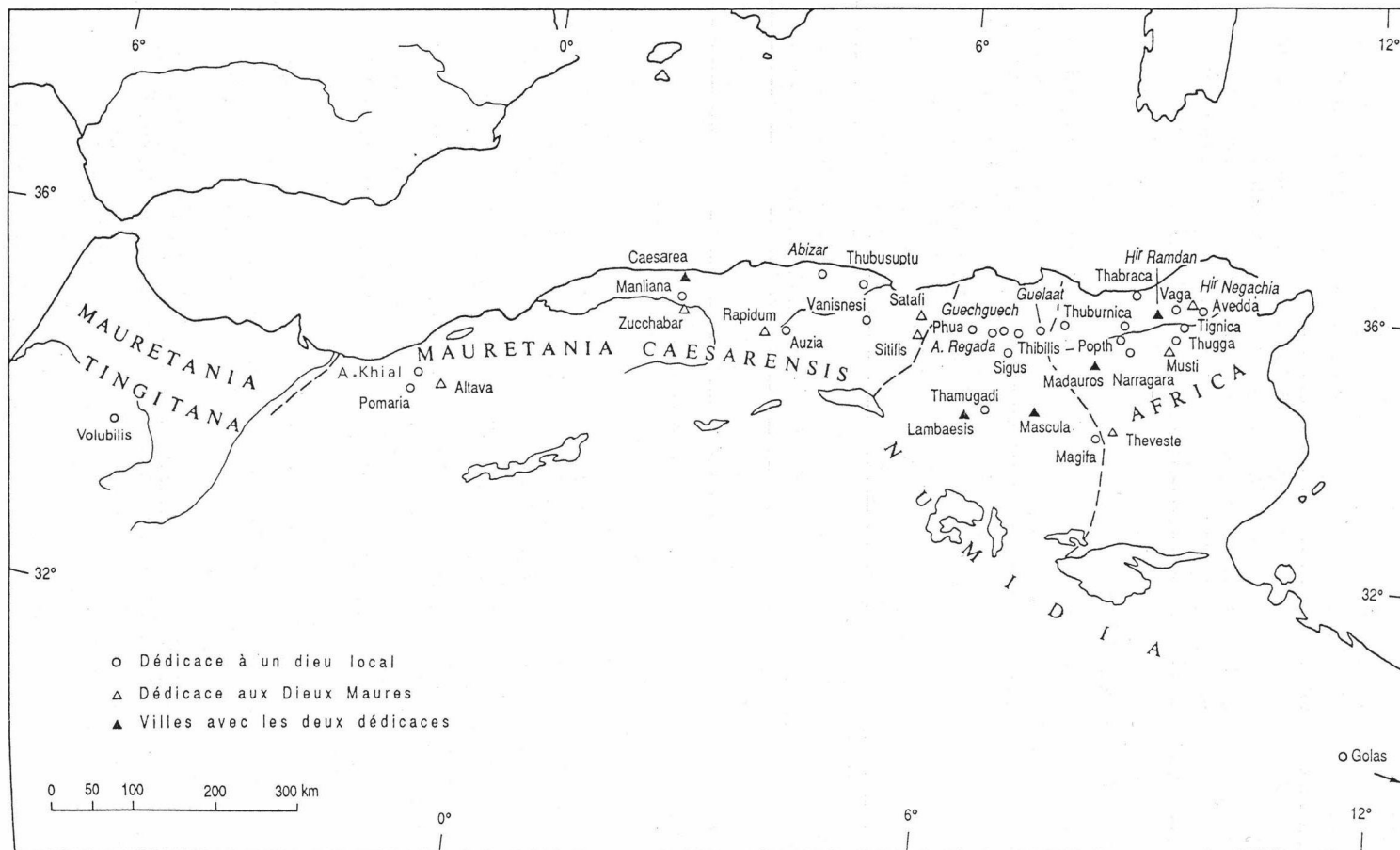
En nous en tenant au catalogue des 50 dieux locaux retenus *supra*, il est possible de reconnaître plusieurs catégories ; émergent en premier lieu les dieux groupés par 7,5 ou 3 qui constituent de petits panthéons locaux. Tels sont les dieux de Béja et d'Henchir Ramdan dont les dédicaces sont assez proches et s'adressent à des divinités dont deux leur sont communes, du moins nous semble-t-il : Varsis/Varsissima et Macurtam/(M)acurtum. De même une des divinités de Magifa, Thililua, semble être connue sous une forme voisine (masculine ?) à Madaure : Lileo (Lilleus ?). Enfin l'inscription d'Henchir Ramdan nous apprend que ces dieux très nombreux sont aussi parfois évoqués collectivement sous l'appellation de Dii Mauri.

Une autre catégorie importante, non exclusive de la précédente, permet une approche différente ; elle comprend des dieux et déesses dont les noms sont également portés par des humains, soit que ces divinités aient été des hommes divinisés, soit, plus vraisemblablement, que les hommes aient porté des noms théophores. Entrent dans cette catégorie les noms de : Bacax, Bonchor, Iemsal, Iuba, Macurgum, Macurtam, Masgava, Matilam, Monna, Motmanius, Suggen.

Une troisième catégorie, elle aussi non exclusive des précédentes, comprend de rares noms de dieux qui se retrouvent dans la toponymie : Auzius, peut-être Masiddice (Vasidice = Masidice), Suggen (Dj. Souggan et Mons Suggaris ?).

Nous avons aussi des épithètes accolés au nom habituel d'une divinité du panthéon latin : Pluto Varricala, Mars Canapphari (= Sinifer ?), Hercules Irsiti.

Il arrive que dans les dédicaces les dieux africains trouvent place à côté de divinités romaines ; ainsi Iuba est associé à Jupiter, Motmanius à Mercure, Sesax (ou Sesax), qui n'est qu'un génie, est mis sur le même plan que Mercure ou Panthée et occupe même la place d'honneur, au centre, dans le temple qui leur fut élevé. Dans une inscription néo-punique de Lepcis Magna, Gurzil est cité avant Saturne.



Répartition des dédicaces aux dieux locaux et aux Dii Mauri

Certaines divinités, sans doute plus importantes et suffisamment renommées même en dehors de leurs provinces d'origine, sont citées par des auteurs chrétiens comme des dieux ou des déesses caractéristiques des Maures : tels sont les Tisianes et les Buccures Mauri d'Arnobé et la Varsutina Maurorum de Tertullien. Des dédicaces s'adressent de même à Diana Maurorum, à la Dea Maura, voire au Numen Maurorum.

Mais la plupart des dieux africains que nous font connaître les inscriptions ne sont que des noms, parfois réduits à des initiales qui conservent tout leur mystère (G.D.A. du Djebel Chettaba). Ces divinités ne règnent, pour la plupart, que sur des terroirs très restreints et se distinguent mal des simples génies locaux, ainsi Auzius est à la fois dieu et génie protecteur de la colonie d'Auzia.

Les dédicaces aux Dii Mauri

Cette foule de petits dieux jouissait auprès des Africains d'une ferveur certainement plus grande que le territoire sur lequel s'exerçait leur pouvoir et que nous laisse deviner un nombre infime d'inscriptions. Le plus grand nombre de leurs fidèles ne se souciaient pas de laisser un témoignage écrit de leur dévotion et n'en voyait certainement pas l'utilité. Cependant Romains et Africains latinisés, désireux de capter leur faveur, eurent recours à un procédé à la fois simpliste et efficace : ils les évoquèrent collectivement, écartant ainsi le danger qu'il y aurait à oublier l'une ou l'autre de ces divinités mal connues et vraisemblablement jalouses. Ils les appelèrent Dii Mauri.

Nous connaissons 20 dédicaces aux Dii Mauri auxquelles il est possible d'ajouter une demi-douzaine d'inscriptions s'adressant à des entités africaines telles que le Numen Maurorum, le Numen Mauretaniae, voire la Dea Maura ; mais afin d'éviter toute confusion nous ne retiendrons que les mentions explicites des Dii Mauri. Voici donc le catalogue des 20 textes retenus, classés selon un ordre géographique, de l'ouest vers l'est, c'est-à-dire de la Maurétanie à l'Africa.

1. – ALTAVA : C.I.L. VIII, 21720 : DIIS MAVRIS/SALVTARIBVS/AVRELIVS E/
XORATVS DEC/ALAE PARTORVM/PRAEPOSITUS COHORTIS/SARDORVM SE/VERIANAE/
Sous Alexandre Sévère (227-235)

2. – ALTAVA : G. Camps, « L'Inscription de Béja et le problème des Dii Mauri. »
Rev. africaine, t. XCV111, 1954, p. 233-258 (p. 258). A.E, 1956, n° 159 :

DIIS PROSPERIS/MAVRIS SALVA/RIBVS C FAN/NIVS IVLIANVS/A MILITIIS PRAEF/
COHORTIS SARDO/RVM V S L A/

3. – CAESAREA : B.C.T.H.S., 1920, p. LX. A.E. 1920, n° 31 :

MAVRICIS/C STERTINII/VS AEMILIA/NVS PROC AVG/

Le même texte est gravé sur l'autre face de l'autel.

4. – CAESAREA : C.I.L. VIII, 9327 : DIIS MAVRICIS/ M POMPONIVS VL/TEL-
LIANVS TRIBVS/ MILITIIS PERFVNCTVS/ PROC AVG AD CVRAM/ GENTIVM PRAEF CLAS/
SIS GERMANAE/

Probablement du III^e siècle.

5. – ZUCCHABAR : C.I.L. VIII 21486 : DIIS PATRIIS ET MAVRIS/CONSERVATO-
RIBVS/ AELIVS AELIANVS V P/PRAESES PROVINVCIAE/ MAVRETANIAE CAES/ OB PRO-
STRATAM GENTEM/BAVARVM MESEGNEITSIVM/ PRAEDASQVE OMNES AC FAMI/LIAS
EORVM ABDUCTAS/VOTVM SOLVIT/

Aelius Aelianus fut praeses de Maurétanie césarienne dans la seconde moitié du III^e siècle. L'inscription daterait de 284-288. J. Carcopino (*BCTH*, 1920, p. CV) propose de lire Bavarum Mesgnensium.

6. – RAPIDUM : C.I.L. VIII, 9195 : (d)IIS DEABVSQVE CONSECRATIS V.../NVMINI
IOV. SILVAN./MERCVRIO FORTVNAE/VICTORIAE CAESSS/ DIS MAVRIS / M FVRNIVS
DONATVS EQ. FL PP/EX PRAEF G MASAT OR I /CVM SVIS FECIT ET IT/

La mention CAESSS est peu sûre en raison soit d'un martelage soit d'une érosion

de la pierre. M. Le Glay suggère de lire Caeles(tis). Cette lecture présente quelques difficultés : Caelestis serait la seule divinité dont le nom aurait été abrégé sur cette inscription ; de plus la place qu'elle occuperait dans le texte épigraphique, après Victoria et avant les Dii Mauri, me paraît en contradiction avec son rôle éminent dans le panthéon africain. Si on retient CAESSS avec martelage, l'inscription pourrait dater des règnes de Valérien, Gallien et Valérien le Jeune (255-259). On retiendra que le dédicant est un ancien *praefectus gentis*.

7. – SITIFIS : C.I.L. VIII, 8435 : ... OLL DID/PATRIS ET HOSPI/TIBVS DIIS MAURI/
CIS ET GENIO LOCIS/M CORNELIVS OCTAVI/

M. Cornelius Octavianus fut praeses de Maurétanie césarienne entre 255 et 258

8. – SATAFIS : C.I.L. VIII, 20251 : DIIS MAVRIS...SER/VATORIBVS ET GENIIS/
SATAFIS SALLVSTIVS EX QVAESTIONARIO /TEMPLVM DE SVO /EXORNAVIT/VSLA/

Le municipe de Satafis (Ain Kebira) qui possédait donc un temple des Dii Mauri avait également consacré un lieu de culte au Numen Maurorum (C.I.L. VIII, 20252).

9. – LAMBAESIS : C.I.L. VIII, 2637 : PRO SALVTE/ IMP ANTONI/NI AVG PII/ ET
SENATI P R /ET FVSCINI LEG/ C V ET LEG LIL / AVG ET AVXI/LIS EIVS. /ATIVS S /RD
M AVRI S /

Fuscinus fut légat en 157-159 ; cette inscription serait la plus ancienne évoquant les Dieux Maures, mais malheureusement la lecture [Mau]ris est conjecturale.

10. – LAMBAESIS : C.I.L. VIII, 2638 : PRO SALVTE DN/ SEVERI ALEXAN/DRI PII
FELICI AVG/ DIS MAVRIS M PORCIVS EA/SVCTAN 7 LEG/XX VAL V SEVERAE/VSLA/

Cette inscription est postérieure à 222, année de l'avènement d'Alexandre Sévère et moment où le centurion M. Porcius Iasuctan (lecture plus sûre que Easuctan) commande la garnison de Golas (Bu Njem, Tripolitaine). Le nom orthographié tantôt Iasuctan, tantôt Iasuchtan, est connu dans l'onomastique libyque sous la forme YSKTN (R.I.L. 241, 256) ; ce même nom figure à Maktar dans la liste des Juvenes, et sur une inscription néo-punique. A Bu Njem même, un ostracon mentionne un chamelier qui se nomme aussi Iasuchtan.

11. – LAMBAESIS : C.I.L. VIII 2639 : DIS MAVRIS/ AVG SACR/ L FLAVIVS / M FIL
QVIR/GEMINVS/KALAMA MIL LEG III AVG/VSTA/

Cette inscription est certainement antérieure à 237 puisque la mention de la III^e légion a été martelée. L'indication de la tribu Quirina et les *tria nomina* invitent à dater cette inscription du début du III^e siècle au plus tard.

12. – LAMBAESIS : C.I.L. VIII 2641 : MAVRIS BARBA/RIS SERVILIVS IMPE/
TRATVS VO SO LIB AN/ VICTOR VENI VIC ME FAC/

13. – LAMBAESIS : C.I.L. VIII, 2640 : DIS M AU/RI S SAC/ L PVRTISI/VS FIRMVS/
HAST/ CVM POPILIA MAR/CIANE CON/JVGE FECER/ LA/

Certainement postérieure à Septime Sévère puisque le *hastatus* L. Purisius Firmus a une femme légitime (*conjux*)

14. – LAMBAESIS : B.C.T.H.S., 1968, p. 221 : MAVRIS/AVG/ L CAECILIVS FELIX /
VSLA/

15. – MASCULA : Bull. mens. de la Soc. archéol. de Constantine, n° 63, 1933, p. 210 :

DIIS MAV/RIS AVG/VERNA AVG /NN VERNA EX/ACTOR REG MASC TEMPLVM /
CONLAPSVM/ A SOLO SVIS/ SVMPTIBVS/ FECIT DD/

16. – MADAUROS : I.A. 2078 : SAEPE SACRVM SANCTIS MAVRIS FACIAS LIBENS.

Table pouvant se lire dans plusieurs sens, sur le forum même de Madaure.

17. – THEVESTE : I.A. 3000 : DIBVS MAVRIS IVL DO/NATIANVS SACERDOS/DAE
CAELESTIS AVGVSTAE/ EX VISO SVO CVM SVIS OMNI/BVS SOLVIT S/

18. – HENCHIR RAMDAN C.I.L. VIII, 14444 : DIIS MAVRIS /FVDINA
VACVRTVM VARSIS/

Cette inscription apporte la preuve que les dieux locaux sont identiques aux Dii Mauri. Vacurtum doit très vraisemblablement se lire Macurtum (cf *supra*).

19. – MUSTI A. E. 1968, n° 590 : D IIS MAVRIS CASTORIBVS AVGG SAC/ PRO SALVTE IMP CAES L SEPTIMI SEVERI PII PERTINACIS PP ET IMP CAES M AVRELII/ (ANTONI)NI PII FELICIS ET PVBLII SEPTIMI GETAE NOB CAES AVGG ET IVLIAE DOMNAE / ET FVLVIAE PLAVTILLAE AVGG P...PERCELLIVS SATVRNINVS II VIR P F ET DEDIC/

Cette dédicace date des années 203-204. La qualification de Mauri donnée aux Castores, au cœur de la Byzacène et fort loin de la Maurétanie, explique, dans un certain sens, la présence des deux divinités équestres Macurtum et Iunam sur le bas-relief de Béja. Macurtum et Iunam sont les Castores africains, maures.

20. – HENCHIR NEGACHIA : C.I.L. VIII, 14438 et A.E. 1956, n° 158 :

....AVG CER ER I B...AVG/M AURIS AVGG.../O PVBLICO ORDINIS CONCESSVM MVLTII

L'état de l'inscription retrouvée par J. Peyras ne permet ni de confirmer, ni d'infirmer, la lecture de Mommsen présentée dans le Corpus ; elle paraît vraisemblable.

Quelles divinités se cachent sous l'appellation collective de Dii Mauri ? L'inscription de Rapidum (n° 6 de notre catalogue) montre qu'il ne s'agit ni de Jupiter, ni de Mercure, ni de Saturne, ni de la Fortune ; des divinités féminines, parmi ces Dii Mauri, ne peuvent non plus être confondues avec Caelestis puisque la dédicace de Théveste (n° 17) est faite par une sacerdos de cette déesse. En fait ces divinités ne sont pas assimilables aux divinités majeures de l'Olympe. En revanche, l'inscription d'Henchir Ramdan (n° 18) donne sans conteste le nom de trois de ces Dii Mauri : Fudina, Vacurtum (= Macurtum), Varsis(sima), dont deux sont également nommés et figurés sur le bas-relief de Béja. On sait que sur ce même bas-relief deux dieux cavaliers Macurtam et Iunam ont été assimilés aux Dioscures, or la dédicace de Musti, qui date des premières années du III^e siècle, s'adresse précisément aux Castores qui sont qualifiés de Mauri. La même inscription de Béja et le bas-relief qu'elle commente accordent la place d'honneur, dans ce panthéon local, à Bonchor, dont la forme plurielle, qui ne peut être que Bonchores, rappelle les Buccures Mauri d'Arnobé. Un rapprochement aussi tentant s'offre à l'imagination entre Varsissima et Varsutina Maurorum citée par Tertullien. Certes ces approximations peuvent paraître trop faciles et rendre bien fragile notre argumentation, mais quand on prend la peine d'examiner les difficultés que les Latins ont eu à transcrire les noms berbères, de tels rapprochements paraissent moins risqués. N'ont-ils pas écorché Makaoucen (MKWSN) en Micipsa, rajouté un l final au nom de Mastanaba et nommé tantôt Canapphar (ou Canappharis) tantôt Sinifer le Mars libyen ?

Des comparaisons, certes imprudentes, que nous établissons entre inscriptions et citations littéraires, il résulte que les dieux de Béja, d'une manière ou d'une autre, peuvent être qualifiés de Mauri, comme ceux d'Henchir Ramdan et les Castores de Musti.

Les Dii Mauri sont bien les mêmes dieux africains dont certaines inscriptions nous donnent les appellations locales. Il est donc intéressant de comparer les deux séries de dédicaces qui nous ont été conservées : celles aux dieux locaux nommément désignés, celles aux Dii Mauri invoqués collectivement.

Les qualificatifs donnés aux dieux locaux n'apportent pas d'éléments à une meilleure connaissance de ces entités. Ils ne font que révéler une vénération banale : ils sont dits *Augustus* (11 fois), *Sanctus* (4 fois), *Patrius* (3 fois), ce qui confirme leur caractère local ; un seul dieu, Aulisua, invoqué il est vrai par des militaires, est dit *Invictus*.

Les Dii Mauri (appelés parfois Maurici) sont souvent invoqués sous cette seule qualification (9 fois), ils sont aussi *Augusti* (5 fois), *Patrii* (2 fois), *Sancti* (1 fois), *Immortales* (1 fois), ce qui ne nous apprend pas grand chose, mais ils sont aussi *Salutares*, *Conservatores*, *Prosperi*, *Hospites*, qualificatifs qui insistent sur leur caractère bienveillant et protecteur. Dans une dédicace ils sont dits *Barbari* (n° 13), ce qui fait presque pléonasme et montre bien que celui qui s'adresse à eux les sent étrangers à son univers culturel.

Les différences de qualificatifs donnés aux dieux locaux et aux dieux maures sont cependant révélatrices, non pas d'une différence de nature entre ces deux groupes de divinités, mais de l'état d'esprit différent des auteurs de ces dédicaces. Dieux locaux nommés individuellement et Dii Mauri confondus, le plus souvent, dans la même invocation, n'ont pas la même clientèle.

En recensant les renseignements sur la qualité des dédicants, il apparaît que le culte des dieux locaux est plus « populaire » que celui des Dii Mauri. Ainsi parmi ceux qui invoquent les premiers 46 % mentionnent leur *tria nomina*, pourcentage qui s'élève à 77 % dans le second cas, or les rares éléments chronologiques données par les inscriptions permettent de confirmer la contemporanéité de ces différentes dédicaces qui occupent la fin du II^e siècle et toute la durée du III^e siècle.

Bien plus significatif est l'examen comparatif des fonctions et des qualités des dédicants. On peut, pour simplifier, établir six catégories parmi eux. Sont dits « simples particuliers » les dédicants qui se nomment sans mentionner leur fonction. Les « magistrats municipaux » *duumvir*, *édile*, *magister*, constituent la seconde catégorie. La troisième est réservée aux personnes qui font état de leur fonction ou de leur qualité dans le domaine religieux : *flamen*, *sacerdos*, *canistrarius*, *cultores*. Viennent ensuite les fonctionnaires impériaux exerçant une procuratèle : *procurator*, *praefectus gentis*, jusqu'au simple *exactor*, qui constituent la quatrième catégorie. Sont rangés sous la rubrique « militaires », soldats et officiers subalternes jusqu'au grade de centurion. Enfin *Praeses*, *Legati*, *Comites Augusti*, *Duces*, tous personnages de haut rang constituent la dernière catégorie.

Le tableau comparatif de ces différentes catégories sociales est particulièrement suggestif.

DEDICANTS	DIEUX LOCAUX	DII MAURI
Simples particuliers Magistrats municipaux Flamines, Sacerdotes, etc.	55,0 % 15,0 % 12,5 %	6,25 % 6,25 % 6,25 %
	} 82,5 %	} 18,75 %
Fonctionnaires impériaux Militaires Personnages de haut rang	2,5 % 12,5 % 2,5 %	18,75 % 43,75 % 18,75 %
	} 17,5 %	} 81,25 %

Ainsi ce simple examen montre que le culte des dieux locaux est surtout affaire de « civils » (82,5%), tandis que ceux qui invoquent les Dii Mauri sont surtout des « militaires », des fonctionnaires impériaux, des gouverneurs (81,25%), personnages qui doivent traiter des « affaires indigènes », *gentes* non encore romanisées qu'il importe de gouverner (n° 4), de maintenir, de contrôler (n° 6), voire de combattre (n° 5). Contrairement à l'opinion ancienne de J. Toutain, en partie reprise par E. Fentress, qui voyait dans le culte des Dieux Maures la manifestation d'un patriotisme maure et aux conclusions ambiguës de M. Benabou, ce culte a un caractère essentiellement officiel et militaire en relation étroite avec le maintien,

dans les provinces africaines, de *gentes* demeurées « barbares », pour ne pas dire berbères.

Il n'est pas indifférent que, malgré leur nom, ces divinités soient évoquées autant dans les autres provinces africaines qu'en Maurétanie. Leurs autels sont particulièrement nombreux à Lambèse, siège de la Légion (6 sur un total de 20 !). On en connaît un autre dans une ville de Numidie (Mascula) et 5 dans des villes de Proconsulaire (Theveste, Madaure, Henchi Ramdan, Henchir Negachia et Musti). En Maurétanie Césarienne, les dédicaces aux Dii Mauri les plus occidentales sont celles d'Altava. Caesarea, Zucchabar, Rapidum et la région de Satafis sont les autres localisations.

Jusqu'à présent aucune inscription aux Dii Mauri n'a été découverte en Maurétanie Tingitane, la plus « maure » cependant des provinces africaines puisque les Maures en sont originaires.

Le qualificatif de *Maurus* n'est donc pas lié au découpage provincial de l'Afrique romaine. On sait, en effet, que le nom des Maures déborda rapidement les limites administratives de la province double issue de l'intégration à l'empire de l'ancien royaume de Juba II et de Ptolémée. En fait, au cours de la domination romaine, on assista à la disparition progressive mais rapide, du nom des Numides (sauf pour la tribu regroupée autour de Thubursicu dit Numidarum, une fraction à Assuras et un troisième groupe aux environs de Sertei, dans la Medjana, donc en Maurétanie) et son remplacement par celui des Maures pour qualifier les Africains non romanisés, ceux que saint Augustin (*Epistol.* 199) nommait les « *gentes barbarae* ». Ce glissement onomastique dépassa les limites de l'Afrique, dès l'Antiquité tardive : nous avons vu qu'au VI^e siècle, Procope situe des « Barbares Maures » au voisinage de Boreion, en Cyrénaïque ; au Moyen Âge le terme maure (*moro*) sert à désigner, pour les Espagnols, d'abord les Africains musulmans qui effectuèrent la conquête « arabe », puis n'importe quel musulman ; c'est ainsi que l'on qualifie aujourd'hui de « *Moros* » les Philippins de religion islamique. Pour en revenir à l'Afrique romaine, les populations de la partie orientale : *Numidae* et *Afri* furent en grande partie assimilés, romanisés alors que les Maures (dont ceux de Césarienne descendaient en fait des Numides Masaesytes) conservaient, pour la plupart, leurs structures sociales et politiques. Au III^e siècle, époque du plus grand nombre de nos inscriptions, ils constituent encore de puissantes tribus conduites par des *principes*, voire des rois, tels les Baquates* en Tingitane, les Bavares* en Césarienne, ou de grandes confédérations organisées, comme aujourd'hui les Ayt 'Atta*, suivant une segmentarité quinaire, tels les Quinquegentanei* de Kabylie contre lesquels combattit l'empereur Maximien.

Il n'est donc pas surprenant que « maure » ait, dans l'Afrique romaine, désigné préférentiellement ce qui était indigène et dans une certaine mesure inassimilé, voire inassimilable. On peut, à titre de comparaison, suivre l'acception particulière du qualificatif « chleuh » dans l'argot militaire puis populaire français entre 1920 et 1945 : cet ethnique sud-marocain finissant, à la suite de glissements sémantiques, par désigner les soldats allemands contre lesquels se battirent d'ailleurs de vrais Chleuhs enrôlés dans l'Armée d'Afrique.

La cause est entendue, les *Mauri Barbari* de l'Antiquité tardive seront ceux que les Arabes de la Conquête appelleront Berbères en les distinguant soigneusement des Rom et des Afariq des villes et des campagnes romanisées. Aux siècles de la domination romaine, de même qu'il existe donc des tribus maures restées en dehors de la Romanitas, il est aussi des divinités aux caractères fuyants qui n'ont pas trouvé place dans le panthéon officiel. Les unes et les autres sont « maures ». La foule de ces dieux indigènes reste innommée, d'où l'usage commode d'un collectif, qui est en même temps un qualificatif, lorsque l'on veut se les concilier.

Ainsi les Dii Mauri et ceux que, faute de mieux, nous avons appelés les dieux locaux, sont les mêmes divinités, mais les premiers sont invoqués, presque

exclusivement (81,25 %) par des militaires et des fonctionnaires impériaux, les seconds sont honorés localement par de simples particuliers ou des magistrats municipaux. Les dieux sont les mêmes, ce sont les dédicants qui changent.

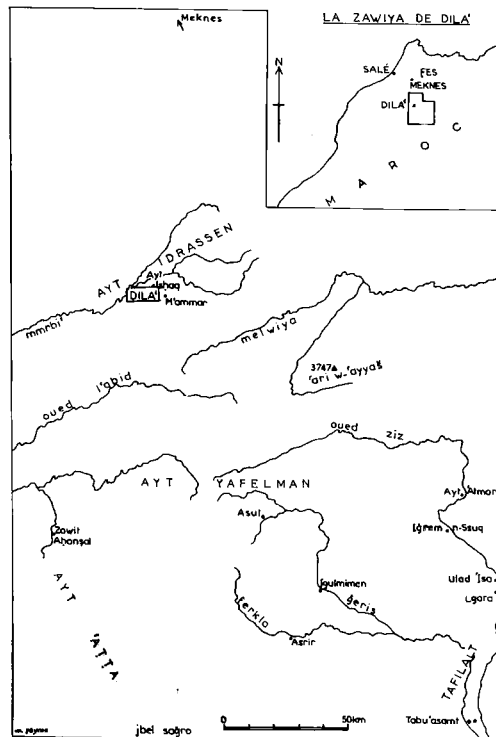
BIBLIOGRAPHIE

- BENABOU M., *La résistance romaine à la romanisation*, Paris, F. Maspéro, pp. 309-330
- CAMPS G., « L'inscription de Béja et le problème des Dii Mauri », *Rev. afric.*, t. XCVIII, 1954, pp. 235-260.
- CAMPS G., « Les Bavares, peuples de Maurétanie césarienne », *Rev. afric.*, t. XCIX, 1955, pp. 241-288.
- CHAKER S., « Onomastique berbère ancienne (Antiquité/Moyen Age) : rupture et continuité », *B.C.T.H.*, n° sér. fasc. 19 B, 1985, pp. 483-497.
- CHERBONEAU M., « Excursion dans les ruines de Mila, Sufevar, Sila et Sigus pendant l'été de 1863 », *Rec. de la Soc. archéol. de Constantine*, t. 12, 1868, pp. 393-471 (p. 455).
- ELMAYER A.F., « The libyan god Gurzil in a neo-punic inscription from Tripolitania », *Libyan studies*, XIII, 1982, pp. 49-50.
- ENNAIFER M., « Note sur trois acquisitions des Musées archéologiques », *Africa*, t. VII-VIII, 1982, pp. 157-160.
- FENTRESS E., « Dii Mauri and Dii Patrii », *Latomus*, 1978, pp. 505-516.
- FEVRIER J., « A propos de Ba'al Addir », *Semitica*, II, pp. 21-28.
- FEVRIER J., « Sur quelques noms puniques et Libyques », *B.C.T.H.*, 1949, pp. V-VIII.
- FEVRIER P.-A., « Le Maure ambigu ou les pièges du discours », *B.C.T.H.*, fasc. 19 B, 1983 (1985), pp. 291-306.
- FERRON J., « Restauration de l'autel et gravure d'une image sacrée dans un sanctuaire sahélien de Ba'al Addir », *REPPAL*, III, 1987, pp. 193-227.
- GALAND L., « Les Quinquegentiens », *Bull. d'Archéol. algér.*, t. IV, 1970, pp. 297-299.
- GSELL S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. VI, Paris, 1928.
- JOLEAUD L., « Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du Nord », *Journ. de la Soc. des African.*, t. III, 1933, pp. 197-282.
- LASSERE J.M., *Ubique populus. Peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine*, Paris, CNRS, Études d'Antiquités africaines, 1977.
- LE GLAY M., « Le serpent dans les cultes africains », *Latomus*, 1957, pp. 338-353.
- LE GLAY M., *Saturne africain. Histoire*. Paris, de Boccard, 1966.
- LENOIR M., « Aulisua, dieu maure de la fécondité. III Convegno di studio su "l'Africa romana" ». Sassari, 13-15 décembre 1985.
- MERLIN A., Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie, *CRAIBL*, 1947, pp. 355-371.
- PEYRAS J., *Le Tell nord-est tunisien dans l'Antiquité. Essai de monographie régionale*, Paris, CNRS, Études d'Antiquité africaines, 1991.
- PFLAUM H.G. « Remarques sur l'onomastique du Castellum Celtianum, *Carnuntina* », III, 1956, pp. 126-151.
- REBUFFAT R. et MARICHAL R., « Les ostraca de Bu Njem ». *Rev. des Et. latines*, t. LI, 1973, pp. 281-286.
- REBUFFAT (R.), « Ara cerei », *M.E.F.R.A.*, t. XCIV, 1982, p. 911-919.
- TOUTAIN (J.), *Les Cultes païens dans l'Empire romain : cultes africains*, 1905-1917, t. III, p. 59.

G. CAMPS

D49. DIHYA (voir Kahéna-Kahina)**D50. DILA'**

Nom d'une *zawiya* du Maroc central fondée vers 1566 par le *šīkh* Abu Bakr ben Muḥammad El Mejjati Es-Šanḥaji (1536-1612). Le site exact, longtemps contesté, se trouverait à proximité des *qsur* de M'ammār à 10 kilomètres au Sud-Est d'Ayt



La zaouïa de Dila', situation et zone d'influence

Isḥaq ; par la suite, une deuxième *zawiya* plus importante sera édifée à Ayt Isḥaq même. Cinq siècles après l'épopée des Almoravides, Dila' fut, pendant une courte période le centre spirituel et temporel d'un véritable état berbère, qui marqua, en quelque sorte, une tentative avortée de restauration *ṣeḥaja* (Michaux-Bellaire, 1927).

Les marabouts de Dila', d'abord encouragés par les souverains sa'adiens, dont les intérêts étaient servis par la doctrine « Chadili-Jazuli » qu'ils enseignaient, se créèrent en un premier temps une solide réputation basée sur leur prestige religieux, leur générosité, ainsi que leur aptitude à dénouer des différends de pacages entre pasteurs transhumants *imaziġen* du Moyen-Atlas (Brignon et al., 1967, 255).

Ces derniers représentaient l'essentiel de leur clientèle, d'autant plus que les Dilaïtes eux-mêmes étaient issus de ce milieu.

Figuraient alors dans l'orbite de Dila' les tribus de la confédération Ayt Idrassen, à savoir : les Mejjat, Ayt Ndir (Beni Mtir), Ayt Sadden, Ayt 'Ayyaš, Ayt Yummur, Ayt Wallal, Ayt Wafella, et Imelwan. Il y avait là un formidable réservoir de main d'œuvre guerrière qui n'allait pas tarder à être exploité.

Du temps du premier *šūḥ*, cependant, ainsi que sous son successeur, tous deux tenants du conformisme soufi, le *zawiya* se cantonna dans ses fonctions classiques d'enseignement coranique, d'arbitrage des conflits, et d'hospitalité aux voyageurs. Au fil des années, cependant, en s'appuyant sur « un tissu de liens organisationnels pré-existants » (Mezzine, 1987, 322), et renforcés par des pactes de protection tribale du genre *tayssa*, s'était façonnée une véritable trame de solidarité et d'entraide, laquelle, débordant le cadre du seul Moyen-Atlas, englobait l'ensemble du pays *amaziġ*, y compris la Haute Moulouya et le Haut-Atlas oriental jusque sur son versant sud.

Bien que ne manifestant un intérêt relatif envers les choses de ce monde, les marabouts ne pouvaient dédaigner les avantages matériels que devrait leur procurer une emprise spirituelle sur ces régions, par lesquelles transitait le fructueux commerce saharien, dont le Tafilalt était le principal gîte d'étape. D'où les liens qu'ils établirent dans cette grande oasis, en particulier avec le *qṣar* de Tabu'asamt ; liens qui devaient faciliter l'échange du blé et des dattes des Sahariens contre la laine et le cuir des montagnards.

En même temps, d'autres *zawiya-s* du Sud étaient devenues autant de relais du rayonnement dilaïte par le biais de liens d'amitié, ou d'affiliation, notamment celles de Sidi Ḥamza, sous Abu Salim El 'Ayyaši (Mezzine, 1987, 66), et de Sidi Bu Ya'qub, à Asul sur le Geris. Cette deuxième *zawiya* apparaît comme une pièce maîtresse sur l'échiquier dilaïte. Elle est à la fois au centre d'une région produc-

trice de blé (dont une portion appréciable parvient à Dila‘ sous forme de *ziyara-s*), et au cœur géographique de l’alliance défensive des Ayt Yafelman*, dont la création toute récente (1630 env.) aurait été télécommandée par les Dilaïtes, soucieux de contrecarrer l’expansionnisme semlalite, qui pouvait apparaître comme faisant momentanément cause commune avec les Ayt ‘Aṭṭa, ennemis des Ayt Yafelman, selon la thèse de Mezzine (1987, 307).

L’obédience de la loge monastique des aḥanṣala aux marabouts de Dila‘ est sujette à caution. Selon Morsy (1972, 34), le fait que deux lettrés iḥanṣalen eurent procédé à la rédaction de la première *tayssa* de la *zawiya* d’Asul en 1645/46, situé résolument Zawit Aḥanṣal* dans la mouvance dilaïte. Cependant, d’après Mezzine (1987, 324/n° 10), l’appartenance des Iḥanṣalen eut été irréfutable s’ils avaient figuré « en tant que signataires de ce pacte » – ce qui n’est pas le cas ; le document ne contient aucune allusion directe à Zawit Aḥanṣal. Ce qui n’empêche pas Morsy de plaider, de façon plutôt convaincante, en faveur d’une transmission du « flambeau de Dila‘ » par le *ššix* dilaï Sidi ‘Ali ‘Abderrahman auprès de son élève Sidi Sa‘id Aḥanṣal, dont la *zawiya* aurait repris à son compte au début du XVIII^e siècle, ce mouvement « teinté d’indépendantisme qui était au cœur de l’alliance des tribus berbères du versant nord de l’Atlas... » (Morsy, 1986, 308). Mais la vérité est probablement plus nuancée, et doit reposer sur des incompatibilités découlant de jeux d’alliances. Les Iḥanṣalen, on le sait, jouissaient d’une association étroite avec les Ayt ‘Aṭṭa du Jbel Saḡro ; ces derniers étaient en conflit ouvert avec les Ayt Yafelman, ce qui devait les placer dans une position ambiguë face aux Dilaïtes, alliés des Ayt Yafelman. Cependant, au hasard des circonstances, lors de la deuxième *tayssa* de la *Zawiya* d’Asul (1160, env.), on retrouvera les Ayt ‘Aṭṭa comme co-signataires, avec les Ayt Yafelman, ainsi que les autres groupements de parler *tamazigt* du Sud-Est marocain. Rapprochement passager opéré sous l’influence de Dila‘, dicté par une conjoncture de crise, où une communauté de vues, un sentiment d’appartenance à un ensemble ṣanḥaja pouvaient, par l’intermédiaire de tribus clientes de leur *zawiya*, placer les Iḥanṣalen dans le même camp que les Dilaïtes.

Pour l’heure, toutefois, les Dilaïtes n’affichent pas ouvertement leurs visées dynastiques. Il a été constaté que ce genre de confrérie ne se départit de son rôle spirituel qu’après une ou deux générations. Il en est ainsi chez les Dilaïtes. La tradition orale, du reste, fait ressortir cette nuance lors d’une conversation entre le deuxième *ššix* Muḥammad Ed-Dilāi et son fils, où ce dernier s’entend dire : « *lawah ur-ax-iuḡḡi ṛebbi nk^wni tayllit!* » (= « Non, assurément, Dieu ne nous a pas accordé la royauté ! ») / Drouin, 1975, 34). Le fait est significatif, car le fils en question n’est autre que Muḥammad El Ḥajj, qui cherchera à valider ses ambitions politiques en se réclamant d’une problématique caution divine, alors qu’il lui manque ce statut de *šrif* authentique qui lui eût conféré le sceau de la légitimité indispensable à son succès (Abun Nasr, 1971, 222).

Toujours est-il que Muḥammad El Ḥajj semble briguer dès lors le pouvoir temporel. La situation justifie la création d’une base arrière solide et la constitution d’une armée, compte tenu de la vacance du pouvoir central au Maroc, suite au déclin des Sa‘adiens, et au morcellement du pays en fiefs rivaux sous la tutelle des chefs tels que El‘Ayyaši, Bu-Ḥassun Es-Semlali, ou les *šurfa* filaliens. Une deuxième *zawiya* est aussitôt créée sur le site de l’actuelle *Zawiya* des Ayt Iṣḥaq, ainsi qu’une ville fortifiée (Drouin, 1974, 28 et 34). Dila‘ et son chef en sont arrivés à ce stade de propagation des « théories bien connues de la *zawiya* expression du nationalisme berbère, mouvement de remembrement de la race ṣanḥajienne... », pour reprendre la terminologie de Laroui (1977, 150).

Muḥammad El Ḥajj ne tarde pas à affronter le pouvoir sa‘adien, et le sort

lui est favorable lors d'une bataille près de l'Oued L'abid (1638). Il songe alors à se ménager un débouché sur la mer dans le but d'obtenir sa part du commerce anglo-hollandais. Après la prise de Meknes et Fes, en 1641 ses troupes occupent le port de Salé, d'où un marabout rival, El 'Ayyaši, a été évincé. Pendant près de deux décennies, par l'entremise des Morisques, Dila' va capter à son profit le commerce lucratif de cette importante ville côtière.

Dila' doit, ensuite, faire face au pouvoir naissant des 'Alawites qui la menace sur son flanc sud. En effet, Mulay Mḥammed vient de mettre un terme à la mainmise semlalite sur le Tafilalt, dont il est en mesure désormais, de contrôler le négoce. La confrontation devient inévitable et, en 1646, c'est la bataille de Lgara, qui voit une nouvelle victoire de Muḥammad El 'Ḥajj. A la suite de cela, les Dilaïtes entrèrent au Tafilalt et, selon le *fqh* En-Naṣiri, «les Berbères se portèrent là à tous les excès» (1906, 21). Peu après, un pacte désigna les crêtes du Jbel El 'Ayyaši* comme limite entre les zones d'influence dilaïte et 'alawite alors que Dila' obtenait cinq places-fortes stratégiques sur le versant saharien : Ulad 'Isa, Ayt 'Atman et Igrem n-Ssuq (Rašidiya) sur le Ziz, Igulmimen (Goulmima) sur le Gheris, et Asrir sur le Ferkla. Outre le fait que ces cinq localités contrôlent des débouchés de voies de passage depuis le Haut Atlas oriental vers le Tafilalt, elles ont une signification particulière. Elle dépendent toutes de composantes de l'alliance Ayt Yafelman, lesquelles, suite à la *tayssa* conclue à Asul en 1645/46, en accordant leur protection aux *šurfa* idrissides de la zawiya, se trouvent imbriquées dans l'ensemble dilaïte visant à contenir les 'Alawites (Mezzine, 1987, 319).

Mais, pour l'instant, le danger est écarté. Le système dilaïte, jouissant des avantages qui lui valent une façade maritime, ainsi que sa mainmise sur les voies caravanières entre le Tafilalt et le Saïs, fondé sur l'appui inconditionnel des Berbères *šanḥaja* du Maroc central, est au faite de sa puissance. Comme pour confirmer cet état de choses, en 1659, Muḥammad El ḥajj se fait nommer sultan à Fes (Drouin, 1975, 30).

Moins de dix ans plus tard, cependant, il en sera fait du pouvoir dilaïte. La désagrégation du sultanat *šanḥaja* s'effectuera assez rapidement, en commençant par la province nord, qui fait sécession sur Ghailan, phénomène qui sera accéléré par la perte de Salé en 1661. Incapables de s'affirmer durablement au Nord du Moyen-Atlas, les Dilaïtes renoncent en 1663 à garder Fes comme capitale ; Muḥammad El Ḥajj exercera désormais son commandement depuis la zawiya de Dila'. Alors que les plaines atlantiques lui échappent, les *šurfa* filaliens du Sud-Est lui ménagent une surprise bien plus redoutable. Effectivement, entre 1664 et 1666, les 'Alawites ont réussi à calmer leurs dissensions internes. Unifiés à présent sous la bannière de Mulay Rašid, ils prennent Meknes et Fes, avant de tout mettre en œuvre pour asseoir leur autorité sur le Maroc en éliminant définitivement leurs rivaux dilaïtes. En 1668, Mulay Rašid part avec son armée à l'assaut du Moyen-Atlas. A Bothen-Er-Romman, les troupes dilaïtes sont battues à plate couture, et, peu de temps après, le vainqueur détruit de fond en comble la *Zawiya* de Dila' – celle de M'ammar – (Drouin, 1975, 30), tandis que les chefs dilaïtes prennent le chemin de l'exil. Est-ce la fin de Dila'?

En 1677, Aḥamad ben 'Abdallah, petit-fils de Muḥammad El Ḥajj tentera, une dernière fois, et avec l'appui turc, de redorer le blason dilaïte en soulevant les tribus *šanḥaja* du Moyen-Atlas. Après des succès initiaux, toutefois, la tentative avortera et consacrera l'échec, désormais sans appel, de la cause dilaïte.

Les raisons ayant entraîné la chute de Dila' sont aussi claires qu'abondamment documentées. Au sein même de leur coalition les Dilaïtes étaient en butte à

des querelles intestines (La Chapelle, 1931, 21/Morsy, 1972, 32), ce qui a souvent été le lot des *imaziġen*, tout au long de leur histoire. Quant à l'emplacement géo-politique de leur *zawiya* sur le *dir* du Moyen-Atlas, ils présentaient une faiblesse majeure : sa défense dans tous les azimuts était difficile à assurer (Chiapuris, 1979, 19). De plus le commerce vital avec les marchands anglo-hollandais devait subir un déclin perceptible au moment où les flottes de guerre de ces deux pays s'affrontaient sur mer (Deane-Jones, 1948, 245), d'où, des complications insolubles entre ces marchands européens Dila' à partir de 1660 (Laroui, 1975, II/49). Du reste, les différentes tractations des Dilaïtes avec les Britanniques et les Turcs (Chiapuris, 1979, 19) ne pouvaient manquer d'agacer la population marocaine. D'autant plus que, parmi celle-ci, les éléments arabophones n'avaient pas, à proprement parler, leur place à l'intérieure du système dilaïte, qui privilégiait sa base, composée de tribus *ṣanhaja* de parler *tamaziġt*. Se sentant en quelque sorte exclus du système, les habitants du Tadla et du Gharb étaient naturellement enclins à se détacher de la cause dilaïte. En revanche, les 'Alawites pouvaient trouver grâce à leurs yeux, auréolés qu'ils étaient du prestige de la légitimité chérifienne, laquelle pouvait être considérée comme temporairement confisquée par l'élément berbère (Mezzine, 1987, 320). Donc, confinés dans leur Moyen-Atlas, avec comme seul support populaire assuré les tribus berbérophones, les Dilaïtes se trouvaient handicapés par ce manque de légalité qui caractérisait leur statut de simples marabouts (*igurramen*). N'étant pas descendants du Prophète (*ṣurfa*), ceci les empêchait, en fin de compte, de remplir pleinement le rôle temporel qu'ils avaient entrepris d'assumer (Abun Nasr, 1971, 222).

En somme, l'expérience tentée par Dila n'est pas sans intérêt puisqu'elle démontre l'importance de la bi-polarité du pouvoir au Maroc. Tant que les Dilaïtes s'étaient contentés de faire fonctionner leur *zawiya*-monastère (Laroui, 1977, 136), en tant que pôle spirituel, ils avaient bénéficié d'un immense prestige régional et national, en harmonie avec l'ensemble des pasteurs transhumants de parler *tamaziġt*, ainsi qu'avec des lettrés et autres étudiants coraniques du pays tout entier. A ce titre, certaines de leurs institutions socio-religieuses étaient tout à fait méritoires. Mais, dès lors que se manifestaient des ambitions d'hégémonie pouvant être interprétées en fonction d'un éventuel « nationalisme » *ṣanhaja*, voire berbère, fondées sur une légitimité douteuse et une base politique trop étroite, l'aventure dilaïte ne pouvait que tourner court. En tout état de cause, suprême manifestation de la lente remontée des *imaziġen* de Sud-Est en Nord-Ouest, le mouvement dilaïte aura laissé des traces, et marqué le début d'une longue période de tension entre les Berbères du Moyen-Atlas et le pouvoir central.

BIBLIOGRAPHIE

- ABUN-NASR J., *A history of the Maghrib*, Cambridge University Press, 1971.
 ARNAUD E., « La région de Meknes », in *Bulletin de la Société de Géographie du Maroc*, Rabat, 1916/2, pp. 76-77.
 BARBOUR N., *Morocco*, London, Thames et Hudson, 1965, pp. 116-118.
 BRIGNON J. et al., *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier, 1967, pp. 225-226.
 CHAPPELLE Lt., de la., « Le sultan Moulay Isma'ïl et les Berbères Sanhaja du Maroc central », in *Archives Marocaines*, vol. XXVIII, Paris, Champion, 1931.
 CHIAPURIS J., *The Ait Ayash of the High Moulouya plain : rural social organization in Morocco*, Ann Arbor, Michigan, 1979.
 DEANE-JONES I., *The English Revolution, 1603-1714*, London, W. Heinemann, 1948.
 DROUIN J., *Un cycle oral hagiographique dans le Moyen-Atlas marocain*, Paris, Sorbonne, 1975.
 ENNAṢIRI A., *Kitab Elistiqsa*, trad. Fumey, in *Archives Marocaine*, t. IX, Paris, E. Leroux, 1906.
 HARJ D., « Four centuries of history on the hoof : The north-west passage of Berber sheep

- transhumants across the Moroccan Atlas», *Morocco ; The journal of the Society for Moroccan studies*, n° 3, 1993, pp. 39-40.
- HIJJI M., *Az-Zawiya ad-dila'iyya*, Al matba'a al Wataniya, Rabat, 1964.
- JULIEN C., *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1969.
- LAROUÏ A., *Histoire du Maghreb : un essai de synthèse*, Paris, F. Maspero, 1975/II, pp. 49-52.
- LAROUÏ A., *Les origines sociales et culturelles du Nationalisme marocain*, Paris, F. Maspero, 1977, pp. 134-150.
- MARTIN P., *Les Zaouïas marocaines et le Maghzen*, Paris, Guenthermer, 1930.
- MEZZINE L., *Le Tafilalt : Contributions à l'histoire du Maroc aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Pub. de la Fac. des Lettres, Séries thèses, Rabat, 1987.
- MICHAUX-BELLAIRE E., « Les confréries religieuses », in *Archives Marocaines*, t. XXVII, Paris, 1927.
- MORSY M., *Les Ahansala : Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain au XVIII^e siècle*, Paris, Mouton, 1972.
- MORSY M., « Ahansal », notice A 106 in *Encyclopédies Berbère*, fasc. III/1986, Aix-en-Provence, Édisud, pp. 307-309.
- ODINOT P., « Rôle politique des confréries religieuses et des zaouïas du Maroc », *Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol.*, col. d'Oran, 1930, pp. 37-71.
- PEYRON M., « Contribution à l'histoire du Haut Atlas oriental : Les Ayt Yafelman », in *R.O.M.M.*, 38/1984-2, Aix-en-Provence, pp. 117-135.
- TRIMINGHAM J., *The Sufi orders in Islam*, Oxford, 1971.
- VOINOT L., Confréries et Zaouïas du Maroc (Nord du Maroc oriental), *Bull. de la Soc. de Géogr. et d'Archéol. de la province d'Oran*, 1936, pp. 233-268.

M. PEYRON

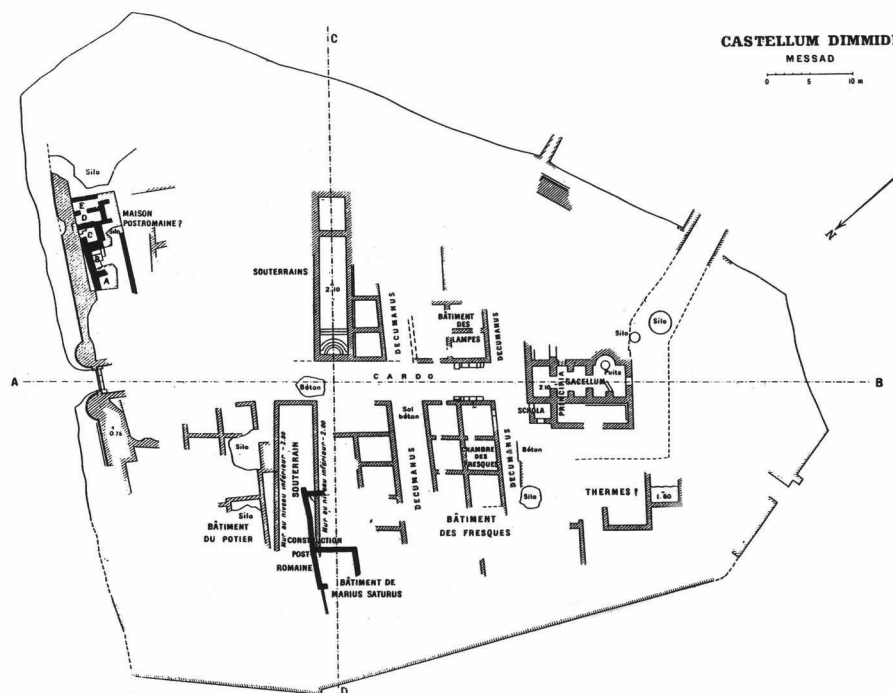
D51. DIMMIDI (Demmed – Castellum)

Situation et site

L'antique *castellum Dimmidi*, que l'on identifie par commodité avec Messad – mais c'est un abus –, se trouvait sur le territoire des Ouled Nail. Les monts qui ont emprunté leur nom à cette tribu font partie de l'Atlas Saharien, et dominant le large bassin de piémont de l'oued Djedi. C'est dans une vallée proche qu'a été installé ce fortin. En réalité, il faut distinguer trois sites différents : deux villages encore actuellement habités correspondent à deux oasis, Messad en amont et, en aval, Demmed qui a conservé dans son nom la racine antique, cependant que les traces de l'occupation militaire romaine sont localisées sur une butte de grès jaune, le Ksar el-Baroud ou « Château du Salpêtre ». Cette région vivait surtout du commerce. Certes, dans ce « Sahara relativement arrosé », des cultures étaient possibles ; mais le sol n'était guère utilisé que pour fournir des pâturages d'hiver pour les semi-nomades. En revanche, les vallées de l'oued Djedi et de l'oued Messad, ainsi que des pistes toutes proches, l'axe de Laghouat au Hodna et une autre route menant à Djelfa, favorisaient les activités mercantiles.

Le peuplement civil

Les populations qui y vivaient appartenaient au peuple des Gétules, une population blanche (il y avait des noirs dans les oasis, mais on n'admet plus, de nos jours, qu'une séparation nette entre blancs et noirs ait été marquée par le cours de l'oued Djedi, malgré son nom antique : le *Nigris* ; sur ce fleuve, voir Pline, *H.N.*, 33, dans l'édit. de J. Desanges, avec le commentaire aux pp. 346-349). Si on connaît mieux la période romaine, la présence indigène n'en est pas moins clairement attestée. D'abord, le toponyme lui-même appartient à la langue berbère de l'Antiquité, et s'apparente, par sa finale en -di, à des noms comme *Thamugadi*, *Lambiridi*, etc. L'archéologie a livré également des témoins de cette



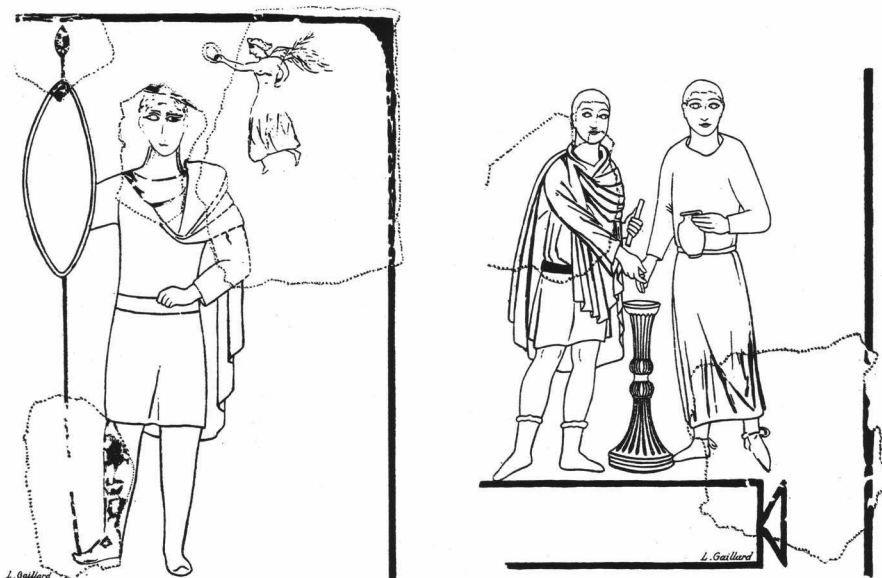
Castellum Dimmidi, plan général, d'après Ch. Picard

présence, et la fait remonter à une haute époque sans qu'il soit possible de préciser davantage. On a ainsi retrouvé de nombreux silex, mais on ignore jusqu'à quand l'industrie lithique a duré dans cette région. D'autre part, on a repéré des puits dans le fort romain, qui ont fait penser à un double culte, des eaux et des hauts lieux, ce qui a été également jugé berbère parce que ce n'était pas romain (Picard, p. 32 sv.).

L'établissement militaire

Sur l'histoire du *castellum Dimmidi* à l'époque romaine, nous possédons beaucoup d'informations grâce à l'abondance des documents que les fouilles de G.-Ch. Picard ont dégagés, et qu'il a publiés dans une monographie exemplaire. L'état-major de l'armée romaine d'Afrique avait choisi ce site, bien qu'il se soit trouvé à 350 km à vol d'oiseau du quartier général, Lambèse, parce qu'il permettait de surveiller à la fois les monts aujourd'hui appelés des Ouled Naïl et la vallée de l'oued Djedi. Le camp a été fondé en 198 (Picard, n° 12-14: dédicace des *principia*; voir aussi n° 15 et 16); les premières constructions ont été l'œuvre de légionnaires de la III^e Auguste, aidés par des frères d'armes de la III^e *Gallica*, venus de Syrie; la surveillance des travaux était assurée par des cavaliers de la I^{ère} Aile de Pannoniens. Cette implantation se place dans un contexte bien connu, la réorganisation de la frontière militaire, dite « *limes* », et un vaste mouvement d'expansion, de constructions, tout au sud de la zone économiquement prospère (Le Bohec, *Troisième Légion Auguste*, pp. 391-394).

Le site a été occupé de 198 à 225 par des hommes de la III^e Légion Auguste (Picard, n° 5, 6, 17). Ils ont été renforcés par des soldats du *numerus* des Palmyréniens et par des cavaliers de l'aile Flaviennienne entre 226 et 235 (Picard,



Fresques de la chapelle palmyrénienne de Castellum Dimmidi (restauration par L. Gaillard)

n° 1, 2, 9, 22). De 235 à 238, les légionnaires paraissent avoir eu seuls, à nouveau, la responsabilité de la défense du camp (Picard, n° 3 et 4).

L'histoire militaire du *castellum Dimmidi*

Faits	Dates	Unité(s) concernée(s) maximum : 300 hommes
Fondation	198	III ^e Légion Auguste III ^e Légion <i>Gallica</i> I ^{re} Aile de Pannoniens
Occupation	198-225	III ^e Légion Auguste
	226-235	III ^e Légion Auguste <i>numerus</i> de Palmyréniens Aile Flavienne
	235-238	III ^e Légion Auguste
Évacuation	238	

Le *castellum*, bien dégagé et publié par G.-Ch. Picard, présente un aspect «classique» par certains côtés (Picard, p. 66 sv.) : on y trouve tous les éléments qui font un camp romain ; par d'autres côtés, il n'est pas sans originalité. Ainsi, l'enceinte n'est pas «en carte à jouer», ne dessine pas un rectangle, comme on pourrait s'y attendre : de forme irrégulière, elle suit les impératifs de la topographie. Elle est constituée par un mur d'environ deux mètres d'épaisseur, formé par un blocage, principalement de terre, qu'enserrent deux parements de moellons. Ce camp recouvre une superficie d'un demi hectare, ce qui permet de penser à un

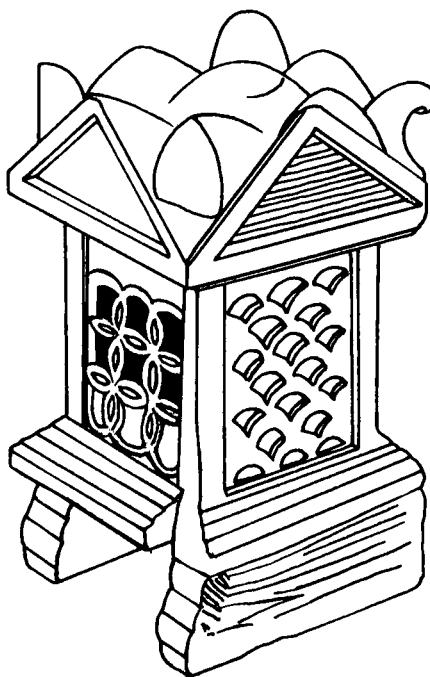
effectif maximum de 300 hommes. Le rempart n'est percé que d'une seule porte, ce qui n'est pas banal, mais une porte à couloir flanquée de deux tours externes, ce qui est plus normal (Th. Bechert, *Bonner Jahrb.*, 171, 1971, p. 261). Dans la partie centrale, les *principia*, on trouve une chapelle des enseignes, comme de coutume, mais elle a pris la forme d'un véritable petit temple sur podium. Les casernements dessinent des carrés et non des rectangles. Les Palmyréniens y ont ajouté une chapelle pour un ou plusieurs de leurs dieux. La présence de thermes est probable.

Autre élément bien étudié, la vie religieuse (Picard, p. 125 sv.). Ce sont tout d'abord les influences indigènes qui y sont perceptibles. On a ainsi retrouvé un autel creux contenant des cendres. G.-Ch. Picard l'a rapproché d'un monument analogue, connu à Dougga, et sur lequel avait été gravée une inscription à un Mercure, sans doute africain. Il a également attribué à *Caelestis* une stèle anépigraphe portant un croissant. Ensuite, comme il est normal dans un milieu militaire, on constate que les cultes officiels sont bien représentés. Outre la chapelle des *principia* qui vient d'être mentionnée, il faut prendre en compte une série d'inscriptions qui apprennent que les militaires honoraient Jupiter (Picard, n° 3-4), en particulier le Jupiter appelé *conseruator* (Picard, n° 5) « De même, on a trouvé sur ce site des dédicaces d'*arae Cerei* ou *cerei* (Picard, n° 1-3) ; ce culte a intrigué et a donné naissance à des interprétations multiples : culte du cierge (allumé sur l'autel lors des fêtes de Flore) ou culte du dieu Cereus. Il est, ici, dans un cas, associé à Jupiter (Picard, n° 3).

Un autre texte a été gravé « en l'honneur de la divine famille » à Apollon, Esculape et Hygie, qui tenaient lieu, à l'époque, de service de santé (Picard, n° 7). On voit enfin que la présence des soldats en général, et des Palmyréniens en particulier, a amené des cultes orientaux. Une stèle-temple est ainsi attribuée au Jupiter de Doliché. Malagbel est mentionné par l'épigraphie (Picard, n° 8, 9) ; et on a fait une découverte extraordinaire : une chapelle palmyrénienne comportait des peintures murales.

Destinée ultérieure

En 238, les légionnaires balancèrent un temps entre leur sympathie pour les Gordiens et leur fidélité à Maximin le Thrace. Par malheur pour eux, c'est ce dernier sentiment qui finit par l'emporter, sans aucun doute sous l'influence de leur légat, Capélien. La légion fut dissoute, et le poste évacué. Il n'a jamais été réoccupé. Mais on a relevé les traces d'un habitat post-romain. Il était sans doute difficile à identifier, mais il a existé : des murs, avec des directions originales, reposent sur



L'autel creux de Castellum Dimmidi
(dessin Y. Assié)

ceux de l'époque romaine ; des caves et des silos, de même, ne respectent pas les directions antérieures. On a également identifié de nombreuses meules à grain en grès, qui se présentent sous la forme de cylindres plats d'un diamètre de 70 centimètres. La quantité de ces objets laisse penser que la présence humaine sur ce site a été durable et importante ; on arrive aux mêmes conclusions avec la présence des très nombreux ossements d'animaux qui y ont été observés (Picard, p. 33 sv.).

BIBLIOGRAPHIE

PICARD G.-Ch., *Castellum Dimmidi*, Alger-Paris, s.d. (1947), 229 p., XIX pl. (publication fondamentale).

PFLAUM H.-G., *Journal des Savants*, 1949, pp. 55-62 = *L'Afrique romaine*, Paris, 1978, pp. 1-8 (très utile compte-rendu).

THOUVENOT R., *Hesperis*, 36, 1949, pp. 249-251 (autre très utile compte-rendu).

LE BOHEC Y., *La Troisième Légion Auguste*, Paris, 1989, p. 435 (résumé du livre de G.-Ch. Picard cité), et passim (pour l'épigraphie), *Les unités auxiliaires de l'armée romaine en Afrique proconsulaire et Numidie*, Paris-Marseille, 1989, pp. 28, 36 et 123.

Y. LE BOHEC

D52. DIOSCURES (Castores)

De nombreuses stèles à Saturne présentent le grand dieu africain encadré par deux divinités secondaires accompagnées de leurs chevaux. Ces acolytes sont les Dioscures, fils jumeaux de Zeus et de Lédä, plus connus, en Afrique sous le nom de Castores (ou Castor et Pollux). Dans les scènes les plus fréquentes apparaît de part et d'autre de Saturne un personnage tenant sa monture par la bride et ne portant généralement qu'un manteau militaire (*paludamentum*) sous lequel il est nu... Cette nudité héroïque n'est pas constante, ainsi sur la fameuse stèle Boglio de la région de Siliana (Tunisie centrale), les jumeaux divins portent une cuirasse à écailles et des lambrequins sous une chlamyde attachée sur l'épaule droite. Le glaive qu'ils tiennent en main accentue encore le caractère guerrier de ces Castores. Cette tenue militaire se retrouve sur plusieurs stèles de Tunisie centrale.

La situation de ces divinités équestres de part et d'autre du grand dieu est identique à celle de Sol et de Luna qui figurent encore plus souvent qu'elles sur les stèles dédiées à Saturne. Comme le fait justement remarquer M. Le Glay, il est exceptionnel que les deux astres et les dieux cavaliers soient représentés ensemble sur le même monument. Il ne connaît que la stèle n° 8



Monnaie à l'effigie des Dioscures attribuée à Rusicade, Skikda (d'après J. Mazard)

de Ksar Toual Zammeur qui présente cette anomalie, encore n'est-ce pas sûr car le Soleil et la Lune ne sont pas parfaitement identifiés en raison d'un martelage et ces Dioscures (?), privés de chevaux sont vêtus d'une tunique courte qui descend à mi-jambe; de plus, contrairement à la position antithétique donnée d'habitude aux acolytes, le groupe des supposés Dioscures est opposé au couple Sol/Luna.

La très grande rareté, pour ne pas dire l'absence de représentation regroupant les divinités astrales et équestres sur le même monument milite en faveur d'une assimilation des Dioscures au Soleil et à la Lune. Une stèle de Timgad (le n° 46 de M. Le Glay) apporte la preuve de cette confusion entre les deux couples de divinités : l'un des Jumeaux est remplacé par un personnage féminin dont la tête est encadrée d'un croissant lunaire, mais qui n'en maîtrise pas moins un cheval comme son équivalent masculin.

La confusion des Dioscures et des divinités astrales parut un moment confortée par la découverte du célèbre bas-relief de Béja représentant et nommant sept divinités du panthéon africain local (cf. Dieux africains D48). Celles qui occupent les extrémités de la frise sont traitées comme le sont habituellement les Dioscures. Ces personnages portent l'habituel manteau militaire, sans autre vêtement, et maîtrisent chacun un cheval sellé et bridé qui le cache en partie. Le figure de gauche porte à bout de bras un récipient cylindrique que d'aucuns interprètent comme une lanterne, ce qui permettrait de faire de ce Castor un Soleil; mais ce dieu comme les sept autres figures du bas-relief est nommément désigné, il s'agit de Macurtam, nom dans lequel intervient le préfixe «MKR» qui signifie grand en libyque comme en berbère moderne mais on ne reconnaît aucune allusion au Soleil qui se dit Tiglit en Kabyle, Tfit à Ouargla, Tifenzet au Mزاب et Tafouk en Touareg. La divinité antithétique, à droite, ne présente aucun attribut et s'appelle Iunam. Alors que A. Merlin assimilait ces deux divinités équestres aux Dioscures dont elles possèdent la monture et le manteau habituels, A. Dunand, jugeant (à tort) cette interprétation trop savante, se demandait s'il ne fallait pas lire simplement «Lunam» sous le second personnage, le premier muni d'un luminaire serait l'équivalent de Sol. Cette opinion ne peut être retenue : on ne voit pas pourquoi seule Luna (représentée avec des attributs masculins, ce qui à la rigueur pourrait passer pour une concession aux croyances africaines qui font de la lune une entité masculine) porterait parmi ces sept divinités représentées et nommées un nom latin alors que toutes les autres ont des noms libyques ou, peut-être, puniques. De plus la lecture de ce texte ne présente aucune difficulté, l'initiale du nom est bien un I et non un L. On ne comprend pas, non plus pourquoi Lunam serait à l'accusatif alors que les autres noms sont au nominatif (Bonchor, Varsissima) les désinences en um ou am de Macurtam, Macurgum, Vihinam, Matilam étant assez fréquentes dans l'onomastique libyque.

Nous considérons donc les deux divinités équestres du bas-relief de Béja, Macurtam et Iunam, comme des dieux africains assimilés aux Dioscures mais ayant, peut-être, une autorité et une fonction supérieures à celle des Jumeaux divins.

Quelle était, en fait, la signification et le rôle des Dioscures pour les Africains fidèles de Saturne? M. Le Glay a finement étudié leur présence sur les stèles dans laquelle il discerne une véritable proclamation de caractère cosmique. Les Dioscures «personnifient les deux hémisphères célestes et dès lors confèrent à Saturne, en le servant comme acolytes, le caractère cosmique des dieux suprêmes» (M. Le Glay, 1966, p. 229). Ce caractère cosmique est accentué par l'assimilation des Dioscures à Sol et Luna, comme cela apparaît nettement sur une stèle de Timgad (n° 46 de M. Le Glay) sur laquelle les acolytes de Saturne sont bien des cavaliers, mais si l'un porte le *paludamentum* qui ne cache nullement sa nudité, le second personnage est revêtu d'une longue robe qui



La stèle Boglio, de Siliana (Tunisie). Les Dioscures sont représentés dans le registre supérieur, de part et d'autre de Saturne (Photo Musée du Bardo, Tunis)

ne laisse voir que ses pieds nus ; cette divinité équestre a donc pris le sexe et le vêtement de Luna. Incontestablement les Castores sont assimilés, sur cette stèle, aux deux grands luminaires célestes.

Mais les constructions de la Mythologie classique ne sont pas les seules à triompher sur les stèles de l'époque romaine ; il est d'autres significations, africaines celles-ci, qui expliquent le succès de la représentation des Dioscures. Il nous faut revenir au bas-relief de Béja qui nous donne le nom libyque des Castores : Macurtam et Iunam. Or nous savons aujourd'hui que ces divinités appartiennent à la catégorie des *Dii Mauri*^{*}, comme le prouve l'inscription d'Henchir Ramdan (*C.I.L.* VIII, 14 444) trouvée par le Capitaine Vincent en 1884, encadrée dans le mur d'une mechta, à une vingtaine de kilomètres au N-E de Béja. Cette dédicace aux *Dii Mauri* fait connaître, exceptionnellement, le nom de trois d'entre eux : Fudina, Vacurtum, Varsis. Ces noms présentent des rapprochements indéniables avec ceux du bas-relief de Béja : Varsis est une forme abrégée de Varsissima, Vacurtum semble devoir être lu Macurtum, il suffit que les deux jambages du M aient été mal gravés ou qu'ils aient échappé à l'inventeur surpris par ces noms aux consonances barbares. Quant à Fudina, c'est, comme Varsis(sima), une divinité féminine qui occupe ici la même place que Vihinam, autre divinité féminine, sur le bas-relief de Béja. A Henchir Ramdane, Macurtum (Vacurtum) est au centre de la composition, comme l'était Bonchor à Béja, et il est flanqué de deux divinités féminines qui sont Varsis(sima) et Fudina.

Ainsi les deux cavaliers de Béja, qui sous les noms de Macurtam et Iunam sont figurés comme les Dioscures, doivent être comptés au nombre des *Dii Mauri*. Cette hypothèse qui reposait sur les ressemblances de nom entre (M)acurtum/Macurtam, Varsis/Varsissima, voire Fudina/Vihinam (G. Camps, 1954, p. 237) a été depuis parfaitement confirmée par la découverte d'une dédicace de Musti (A. E. 1968, n° 590) datée de 203-204 : « (*Dii*) *Mauris Castoribus Augg Sacr* »... Les Castores africains, Macurtam et Iunam, sont des *Dii Mauri* aussi bien que les Buccures Mauri d'Arnope (*Adversus nationes*, I, 36) ou la Varsutina Maurorum de Tertullien (*ad Nationes*, II, 8) nom sous lesquels se cachent peut-être des Bonchores et la Varsissima de Béja et d'Henchir Ramdan. Il est vraisemblable que Macurtam et Iunam, divinités africaines sont antérieures à l'introduction du culte d'origine hellénique des Dioscures, mais celui-ci était déjà pratiqué avant la conquête romaine comme l'indique un type monétaire (Mazard n° 536, 537) figurant à l'avant les têtes des Dioscures de profil, chacune sommée d'une étoile et au revers deux chevaux au galop accompagnés de la légende punique ASG. Cette monnaie est attribuée à Rusicade (Skikda) pour la seule raison que ce type monétaire fut fréquemment découvert dans le nord de la Numidie, entre Constantine et Skikda.

BIBLIOGRAPHIE

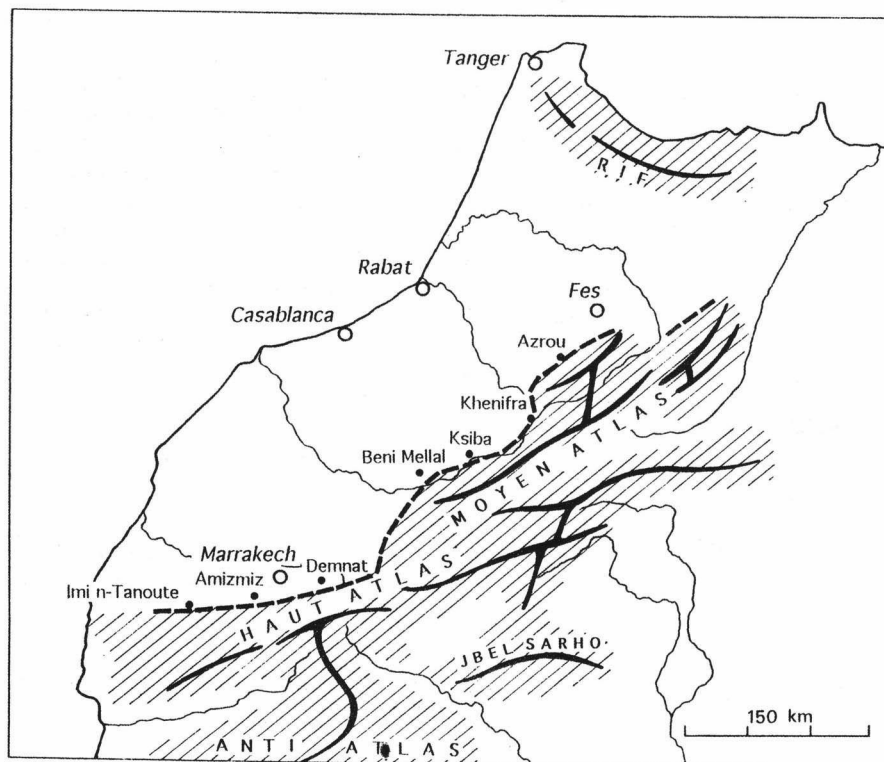
- MERLIN A., «Divinités indigènes sur un bas-relief romain de la Tunisie», *CRAIBL*, 1947, pp. 355-371.
 CAMPS G., «L'inscription de Béja et le problème des Dii Mauri», *Rev afric.*, t. 98, 1954, pp. 235-260.
 MAZARD J., *Corpus nummorum Numidiae Mauretaniaeque*. Paris, A.M.G., 1955.
 LE GLAY M., *Saturne africain*. Bibliothèque École franç. de Rome, 1966.
 CAMPS G., «Qui sont les Dii Mauri», *Antiq. afr.*, t. 26, 1990, pp. 131-153.

E. B.

D53. DIR (Dyr)

Ce mot désigne, en arabe, principalement le poitrail du cheval, accessoirement la bricole qui barre celui-ci; un sens dérivé s'applique aux régions bordières des montagnes, plus spécialement au contact entre les massifs arrosés qui alimentent des sources abondantes et les plaines ou steppes qui s'étendent à leur pied. Mais l'existence dès l'Antiquité du terme Dyr/Dyris ou Addir/Addiris par lequel les Maures désignaient l'Atlas fait douter du caractère arabe de cette appellation (voir Deren*).

Le dir est surtout un phénomène marocain en raison du développement, en surface et en altitude, de l'Atlas. L'abondance des eaux au débouché des vallées encaissées ou l'existence de grosses sources expliquent l'importance des cultures irriguées traditionnelles qui constituent un ruban étroit mais presque continu de



Le Dir marocain signalé par un trait gras interrompu et par le chapelet des agglomérations de piémont

vergers, de cultures maraîchères et de céréales à fort rendement sur la retombée ouest du Moyen et du Haut Atlas, à laquelle s'applique spécifiquement le nom de Dir. Cette zone privilégiée est ponctuée d'une succession de bourgades modestes mais nombreuses qui courent depuis Azrou, au nord, jusqu'à Imi n-Tanoute au sud-ouest de Marrakech, en passant par Khénifra, Ksiba, Beni Mellal, Demnate* et Amizmiz. Comme l'écrit X. de Planhol, le Dir jouait dans le Maroc traditionnel un rôle géopolitique essentiel, celui d'assurer entre les deux grands centres de Fès et de Marrakech la cohésion du pays. Non seulement cette zone vitale facilitait les relations longitudinales suivant un axe nord-est sud-ouest mais encore permettait-elle aux tribus dont les terres s'étendaient à la fois sur la plaine et sur la montagne de pratiquer une double transhumance entre les champs de céréales libérés de leur moisson et les beaux pâturages d'altitude coupés de forêts.

Il existe au Maroc d'autres dirs, un septentrional, au nord du massif ancien de Tazzeka dont les grosses sources alimentent la région de Taza. On peut aussi reconnaître un autre dir, moins verdoyant, sur le versant oriental du Moyen Atlas.

La notion de dir est moins bien perçue en Algérie bien que certains aient pu citer les « dirs » de Tlemcen ou du Sig, voire celui qui s'interpose entre l'Atlas blidéen et la plaine de la Mitidja ; mais aucun n'a l'importance du dir marocain et cela explique la quasi absence de ce terme dans la toponymie algérienne ou tunisienne.

Djebel Dyr

Il existe cependant un Djebel Dyr, à une vingtaine de kilomètres au nord de Tébessa, dont l'intérêt vient de l'importance de ses nécropoles paléoberbères. On y trouve des dolmens* depuis la partie nord (Kef el Abiod) jusque sur le versant méridional (Henchir Kissa). Ces dolmens du Dyr sont de type simple sans socle monumental ni couloir. Le massif possède aussi des hypogées (haouanet*) simples chambres cubiques creusées dans les falaises calcaires d'Aïn Befda ou du Fedj el Hattab. Au voisinage du centre romain de Gastel*, dont le nom vient certainement du latin Castellum, on reconnaît un grand nombre de tumulus qui furent fouillés en 1911 et 1925 par M. Reygasse puis en 1935 par J. Meunier. L'abondant mobilier céramique extrait de ces sépultures a heureusement été conservé, pour l'essentiel, au Musée du Bardo d'Alger ; il peut être daté entre le III^e siècle av. J.-C. et le I^{er} après J.-C. Les poteries peintes, qui furent reconnues vingt ans après les dernières fouilles, constituent un important témoignage sur les origines de la poterie modelée et peinte berbère. Elles ont permis la définition d'un « style de Gastel » dont les caractères morphologiques et décoratifs ont été retrouvés jusque dans le Sahel tunisien (fouilles de la nécropole d' El Hkayma par H. Ben Younés).

BIBLIOGRAPHIE

- DESPOIS J., *L'Afrique du Nord*, Paris, P.U.F., 2^e édition, 1959.
 DESPOIS J. et RAYNAL R., *Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest*, Paris, Payot, 1967.
 PLANHOL X. de, *Les Nations du Prophète*, Paris, Fayard, 1993.
 REYGASSE M., *Monuments funéraires antéislamiques de l'Afrique du Nord*, Paris, A.M.G., 1950.
 CAMPS G., *Aux origines de la Berbérie. Monuments et rites funéraires protohistoriques*, Paris, A.M.G., 1961.

EL BRIGA

D54. DIVINATION

Des ouvrages médiévaux de géographes ou d'historiens arabes apportent des informations sur certaines pratiques divinatoires des Berbères de l'époque (Lewicki, 1965 ; Kenaud 1943). Ces témoignages, complétés par de rares sources plus

anciennes, permettent de mettre en perspective les données relativement abondantes de l'ethnographie et de saisir, diachroniquement, quelques traits de l'organisation par la culture berbère de ce secteur du sacré – au demeurant commun, bien que multiforme, à toutes les civilisations : « technique de déchiffrement » mais aussi « expression standardisée, rationalisation culturelle des causalités relatives à l'ordre du monde et des humains » (*Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* 1991, p. 202).

Précautions méthodologiques

D'emblée, il convient de noter avec T. Lewicki (*id.*, p. 4) que, pour les sources médiévales, « les renseignements concernant divination et devins au Maghreb ne traitent pas tous de croyances berbères », que « les conquérants arabes étaient eux aussi familiers de pratiques divinatoires » – parfois elles-mêmes héritées d'autres univers culturels. De plus, la tradition musulmane et/ou le personnel religieux local ont codifié et délimité certains secteurs, cependant que la tradition populaire qualifie de musulmanes des pratiques qui, par ailleurs, sont condamnées par des instances d'orthodoxie. Nous nous trouvons donc face à un syncrétisme, à des appropriations, à des réinterprétations, à des exclusions, à une production « mixte » – phénomènes récurrents dans la sphère magico-religieuse – qui ne permettent guère de faire le départ entre ce qui serait proprement berbère et ce qui serait exogène.

Ajoutons que l'usage contemporain par des groupes berbérophones ou anciennement berbérophones ne peut, pour les matériaux ethnographiques, que tenir lieu de critère secondaire de choix, étant entendu qu'il n'existe aucun atlas de ces pratiques et qu'elles semblent, par ailleurs, voyager assez facilement. Aussi le parti a-t-il été pris ici de traiter de tous les procédés divinatoires observés dans le domaine arabo-berbère, en précisant seulement, autant que faire se peut, où et quand ils ont été notés.

Les mantiques observées à travers les siècles au Maghreb n'échappent pas à une possibilité typologique ternaire, désormais classique si l'on s'en tient à une phénoménologique : divination inspirée, divination intuitive, divination inductive. Mais, là encore, les matériaux sont le plus souvent composites et débordent la rigidité de ces catégories, que l'on n'utilisera donc que pour la commodité de l'analyse. Par exemple, il apparaît évident que la plupart des divinations à support dites inductives, lorsqu'elles ne sont pas actualisables par n'importe quel agent du groupe comme simples techniques de lecture ou comme « secret ethnique » (Kilborne 1978, p. 65), comportent une part intuitive déterminante, tenant à la qualité du spécialiste, initié ou « élu ». À l'inverse, des divinations inspirées, où l'agent, désigné dans sa communauté par un processus électif para-naturel, n'est qu'un intermédiaire entre le monde humain et celui des « invisibles », sont souvent sous-tendues par l'utilisation de supports qui déclenchent, rythment, étayent, mettent en scène la prophétie. De surcroît, les devins inspirés recourent souvent, dans la période actuelle, à une pluralité de techniques qui assoient leur réputation pragmatique de voyants-thérapeutes.

En effet, et cette remarque constitue une précaution méthodologique d'importance, la divination maghrébine n'est presque jamais seulement augurale. Une approche fonctionnelle des divinations contemporaines met en évidence qu'elles diagnostiquent et soignent en même temps. La cure commence généralement et se poursuit parfois avec des mantiques simples ou associant « ouverture de la chance, conjuration active du maléfice et divination » (Benhadji Serradj 1951, p. 290), et qui s'accompagnent éventuellement d'expulsion du mal (mantique du plomb fondu, mantique des œufs...) ou de magie sympathique (méthode des nœuds et des mesures sur fils de laine, confection de nouets contenant sel, sucre, henné...);

elle peut être approfondie, selon les indications du devin, par des procédures plus « lourdes » qui s'éloignent de la divination (lustration rituelle, confection de talismans, pèlerinages, sacrifices, etc.).

Les relations entre magie et divination commencent d'ailleurs en amont de toute cure : la conception même du discours divinatoire, le choix des éléments du support, la signification directe ou métaphorique de l'augure reposent sur une conception du monde que l'on peut qualifier de magique – au sens de Mauss définissant la magie comme « système d'inductions *a priori* » (1950, p. 119) –, où les mots, les gestes, les choses, les êtres visibles et invisibles, les influx divers, entre eux dans chaque catégorie et entre les catégories, se trouvent dotés de corrélations – sémantiques, symboliques, sympathiques, pragmatiques – puissantes, activées « sous la pression du besoin » (Mauss *id.*). Ces interactions sont régies par le(s) code(s) culturel(s) et comportent un certain nombre d'universaux ou d'éléments transculturels.

Puisqu'aussi bien, magie et divination se trouvent intimement liées, les éléments descriptifs donnés ci-après, en privilégiant l'aspect strictement divinatoire des pratiques, ne seront-ils qu'une part arbitrairement découpée d'un tout signifiant dont l'efficace social et individuel se trouvera largement gommé.

Un autre aspect problématique de la divination est son rapport avec la religion. Si l'on entend par religion le corpus – et sa stricte application – des textes fondateurs de l'Islam, la divination ne s'y trouve pas encouragée mais son statut prête à discussion. La rétribution des devins est condamnée fermement. Quelques formes secondaires, comme les bons augures verbaux ou certaines oniroscopies, sont acceptées. La reconnaissance d'un « monde en double », celui des djinns, dans la cosmogonie musulmane ouvre des possibilités orthodoxes, dépréciées toutefois puisque ces êtres sont avant tout trompeurs et néfastes.

Si, par contre, on considère la religion comme un corpus de pratiques et de références, il n'est guère de divination qui ne veuille se situer en son sein et ne s'en revendiquer, souvent avec d'autant plus d'énergie que la pratique où les protagonistes risqueraient l'anathème. Au gré des pouvoirs musulmans, ont alterné le développement des pratiques divinatoires au grand jour et leur répression – jusqu'à des éliminations physiques –, entraînant marginalisation et clandestinité. Le climat idéologico-religieux a une influence sur le statut et le sexe des praticiens : les observations récentes amènent à formuler l'hypothèse (Titouh-Yacine/Virolle-Souibès 1983 b) que plus l'Islam les rejette à la périphérie, plus le personnel et la clientèle se féminisent... situation qui renoue avec les tendances ante-islamiques de la divination en pays berbères.

Devins et prophètes, savoir et pouvoir

D'après Procope, secrétaire du général byzantin Bélisaire, conquérant de l'Afrique nord occidentale sur les Vandales, la divination berbère au VI^e siècle aurait été strictement féminine : « chez les Maures, il est interdit aux hommes de prédire l'avenir » mais « certaines femmes, après avoir accompli les rites sacrés, inspirées par l'esprit, prophétisent l'avenir, ni plus ni moins que les anciens oracles » (*De bello vandalico*, II, 8). Les prédictions semblaient tenir une place politique importante puisque, rapporte le même auteur, c'est en raison de paroles oraculaires que les Maures n'auraient pas prêté main forte aux Vandales contre les Byzantins.

Si le rôle politique de la divination se maintint une fois que le Maghreb fut gagné par l'Islam, des devins réputés surgirent au côté des devineresses. Le plus ancien dont le nom nous soit parvenu, par Ibn Khaldoun, est Moussa Ibn Saleh, issu de la tribu des Ghomert du Rif, ayant sans doute vécu entre le VII^e et le VIII^e siècles de notre ère. Ibn Khaldoun précise que, au moment où il écrit son *Histoire des Berbères* (XIV^e siècle) :

« L'on [se] transmet de vive voix certains oracles qu'il prononça en langue berbère. Ces discours affectent une forme rythmique et renferment l'histoire de l'empire que cette race zenatienne devait former, ainsi que des victoires qu'ils remporteraient (...) »

Il ajoute :

« L'on rapporte de cet homme un oracle qui, étant traduit en arabe, annonce que la dévastation atteindra Tlemcen, que les maisons de cette ville deviendront un champ qui sera labouré par un nègre au moyen d'un taureau noir et borgne. Des hommes dignes de foi ont assuré qu'ils virent l'accomplissement de cette prédiction après la destruction de Tlemcen par les Ménnides entre les années 760 et 770. » (Ibn Khaldoun 1925-26 t. III, p. 285).

La mémoire populaire de la tribu berbère Temsaman du Rif a conservé son souvenir (H. Basset, 1920, p. 180-1) et, nous dit Lewicki, une haute montagne de l'Atlas central porte son nom : le Djebel Moussa ou Salah (1965, p. 5). Cette longévité posthume peut s'expliquer par le fait qu'il était aussi « versé dans la généalogie, l'histoire (...) la sainteté (...) le savoir, la magie et les autres sciences particulières à l'espèce humaine (...) » (Ibn Khaldoun *id.* t. I, p. 205). Bien qu'Ibn Khaldoun indique n'avoir « trouvé aucun renseignement certain sur les croyances religieuses d'Ibn Saleh » (*id.*), le nom de ce dernier invite à penser qu'il avait embrassé la religion musulmane.

Ces bribes d'informations permettent de saisir qu'il y a environ douze siècles chez les Berbères, la divination pouvait aller de pair avec d'autres savoirs, peut-être validants, qu'elle était couplée avec la rhétorique poétique, que les prédictions de haute volée se transmettaient par voie orale à l'égal des sentences et des récits, tout comme se transmettent actuellement les dits du grand devin, poète et homme de savoir, Cheikh Mohand ou Lhocine, décédé à l'orée de notre siècle dans la Kabylie du Djurdjura (Mammeri 1989).

Dihya, dite la Kahina

Il n'est sans doute guère nécessaire de revenir, dans le cadre de cette notice, sur le personnage de la Kahina*, la plus connue des devineresses berbères. Rappelons seulement, avec Ibn Khaldoun, ses sources et ses successeurs, que Dihya, reine et chef de guerre de la deuxième moitié du VII^e siècle de notre ère, appartenait à la tribu berbère judaïsée des Djerawa des Monts Awras et qu'elle mourut au combat après avoir tenu tête pendant cinq ans aux troupes musulmanes de Hassan Ibn An-Nu'man, gouverneur d'Égypte qui porta la guerre en Ifriqya. Concernant son art divinatoire, l'encyclopédiste arabe du XIII^e siècle, an-Nuwayri, affirme que « tout ce qu'elle annonça ne manqua pas d'arriver ». Outre la reprise de ces propos (*id.* t. I, p. 340), Ibn Khaldoun mentionne par deux fois les facultés divinatoires de la Kahina. D'une manière générale, il affirme que, dans son cas, pouvoir et divination étaient intimement liés (*id.*, t. III, p. 193) :

« Sachant, par divination, la tournure que chaque affaire importante devait prendre, elle avait fini par obtenir pour elle-même le haut commandement » (qu'elle conserva pendant soixante-cinq ans, d'après l'historien arabe ad-Darissi cité par Ibn Khaldoun).

Il insiste sur un exemple particulier (*id.* t. 1, p. 214-15) :

« Il faut savoir que d'après les conseils de cette femme, conseils dictés par les connaissances surnaturelles que ses démons familiers lui avaient enseignés, ses deux fils s'étaient rendus aux Arabes avant la dernière bataille » (Hassan accorda au fils aîné de la Kahina le commandement en chef des Djerawa et le gouvernement du Mont Awras)

La figure de la Kahina, devineresse-chef de guerre, connaît aussi, toutes proportions gardées, une réplique à douze siècles d'intervalle. Lalla Fatma n'Soumeur, devineresse réputée du Djurdjura, fit face au Maréchal Randon lors de la

conquête coloniale de la Kabylie. Avec son armée de *muğahidat*, qui avait plutôt pour rôle d'inciter les hommes au combat, elle n'a pas craint de se jeter directement dans la bataille (Oussedik, 1983 ; Virolle-Souibès, 1991, p. 207).

Il est vrai que cette association de fonctions n'est pas propre à la culture berbère. T. Fahd, dans son ouvrage sur la divination dans l'Arabie ante-islamique (1987), donne des précisions sur le rôle important que jouaient les devineresses dans l'armée partant en guerre et sur quelques grandes devineresses, chefs de tribus guerrières. Précisons que les *kahinat*, dans ce contexte, possédaient le secret des formules mystérieuses du *seğε* « prose rythmée » auquel les Arabes attribuaient le redoutable pouvoir d'ensorceler les armes, d'immobiliser les mouvements de l'ennemi.

Prophètes berbères médiévaux et religion

D'autres prophètes berbères, un peu plus tardifs, ont été retenus par les chroniqueurs. La plupart fondèrent de nouvelles religions, plus ou moins suivies, plus ou moins éphémères, souvent codifiées par des écrits de référence en berbère considérés comme révélés et dont certains historiens arabes rendent compte (Ibn al-Atir, Ibn 'Idhari, el-Bekri, Ibn Khaldoun).

Le prophète Asim ibn Djamil, apparu vers 775, chef de la tribu des Warfadjuma ralliée à la secte sufrite, branche des Kharidjites, fut, pour la partie orientale des pays berbères, le défenseur d'un séparatisme religieux.

Dans la partie ouest, combattant et l'islam et les Arabes, se leva vers 745 un autre prophète berbère, Saleh Ibn Tarif, chef de la tribu des Berghawata (R. Basset, 1910 p. 48-91), promoteur d'un nouveau système religieux entérinant la foi en un Dieu unique : Yakuš, système qui eut de l'influence jusqu'au XIX^e siècle.

Dans ce qui correspond au Nord-Constantinois, vécut un prophète du nom de Faylaq, de la tribu berbère des Ketama, à une date non précisée par les historiens, mais avant la venue d'Orient du missionnaire chiite Abu 'abd Allah ach-Chi'i en 893, dont Faylaq avait prédit l'arrivée : « un homme chevauchant une mule blanche ».

Suivit, dans la même tribu, une révolte contre les Fatimides après la mise à mort de ce missionnaire par le calife : à sa tête, un jeune homme qui avait des visions, Kadu Ibn Mu'arik. Installé à Mila, il fonda lui aussi une nouvelle religion ; elle eut un réel succès auquel une expédition du pouvoir fatimide mit fin : le prophète fut exécuté et ses adeptes déportés.

Chez les Ghomara du Rif, au début du X^e siècle, le prophète Ha-Mim devint aussi l'initiateur d'une nouvelle religion. La sœur du prophète, Dadjou, et sa tante, Tanqit, devineresses notoires, furent mises en exergue dans le culte. Ha-Mim trouva la mort dans des affrontements avec la tribu voisine des Masmouda mais sa religion perdura quelque temps. Il semble que les dévotions aux devineresses aient eu des retombées encore actuelles :

« Jusqu'à présent même, les femmes berbères qui aspirent à devenir augures et magiciennes font le pèlerinage à la tombe de *Dağgu* (*Debū, Dbu*). Cette tombe se situe en province Djebala du Maroc septentrional, sur le territoire de la tribu *Banū Hassān* dont, selon la tradition, la famille *Hā-min* serait issue » (Lewicki 1965, p. 22)

Les Ghomara ont produit d'autres prophètes, tels Djamil al-Izadjumi, peu après Ha Mîm, et Abu t-Tawadjin, au début du XIII^e siècle, qui créa à son tour une religion nouvelle et finit assassiné.

A la lumière de ces exemples, on notera que, dans des régions de fortes traditions divinatoires oraculaires et politiques, et face à l'implantation d'une religion qui, elle-même, se base sur un modèle prophétique et politique, la résistance et/ou la recomposition culturelle se manifestèrent en partie par la production de prophètes locaux qui fondèrent avec quelque succès des religions, concurrentes de l'islam

mais établies sur un modèle identique (masculin, révélé, monothéiste, scripturaire). Ne peut-on avancer l'idée que ces péripéties contestataires, en même temps déclinaisons d'un archétype prophétique nouveau, contribuèrent finalement à l'acclimatation, puis à l'implantation durable en Berbérie de la religion musulmane et de son modèle prophétique ?

A côté des épopées de ces devins d'exception qui marquèrent l'histoire, les sources médiévales évoquent des pratiques divinatoire ordinaires sur lesquelles sont portés un certain nombre de jugements négatifs, conduisant T. Lewicki à poser l'hypothèse que les praticiens n'étaient que « tolérés de l'Islam maghrébin » (*id.*, 12). Ces pratiques, pour partie, se retrouvent jusqu'à nos jours.

Divination inspirée

Léon l'Africain décrit en 1526, avec un certain scepticisme, les possessions de « femmes qui font croire au peuple qu'elles sont liées d'amitié avec certains démons d'espèces différentes ». Précisant sa description pour la région de Fès, il écrit :

« Elles appellent (...) les uns démons rouges, les autres démons blancs, les autres démons noirs. Quand on leur demande de deviner quoi que ce soit, elles se parfument de diverses odeurs. Alors, d'après ce qu'elles disent, le démon qu'elles appellent entre en elles. Elles changent aussitôt de voix pour faire croire que c'est lui qui parle par leur bouche. La personne, femme ou homme qui est venue pour quelque chose qu'elle désire savoir, la demande à l'esprit avec une grande déférence et avec humilité. Quand elle a eu sa réponse, elle laisse un cadeau pour le démon et s'en va. » (1956, t. I, p. 217).

Divination féminine et possession

Cette forme de divination féminine s'est maintenue jusqu'à nos jours au Maghreb. Toutefois, les esprits que le traducteur de Léon l'Africain nomme, sans doute improprement, « démons » peuvent être, aux dires des utilisateurs et des protagonistes actuels, de nature diverses : génies mais aussi esprits de saints ou d'ancêtres tutélaires. Les remarques sur les adjutants (ici, des parfums), le changement de voix, la fonction de médiation de la devineresse, l'aumône donnée restent valables pour certains groupes (Virolle 1983 a ; Virolle-Souibès 1982 c ; 1984, 1986, 1990 a ; Plantade 1988), de même que des observations subséquentes de l'auteur sur le repas initiatique, les « incorporations » de devineresses (qui se sont mêlées, depuis, aux systèmes confrériques), l'intervention de la musique subsaharienne dans des épisodes rituels (Dermenghem 1954, p. 188). Même les notations très désobligeantes sur des comportements homosexuels, concluant le chapitre, peuvent, réinterprétées, être rapprochées de la nécessité pour certaines voyantes-thérapeutes habitées par des esprits masculins d'incorporer des traits extérieurs de masculinité (vêtements, ornements, etc.), ou la volonté exprimée de faire agir dans la cure le principe mâle et le principe femelle mêlés (Plantade 1987, p. 240 ; Virolle-Souibès 1991, p. 206-8).

La divination inspirée ou de possession reste une forme divinatoire majeure du domaine arabo-berbère. Dans certaines régions berbérophones, notamment en Kabylie mais des études comparatives manquent, les devins – dans leur grande majorité pour la période actuelle des femmes – prédisent en vers, parfois chantés, sous des formes métaphoriques assez élaborées (Virolle-Souibès 1982 c ; 1984). Les figures poétiques constituent un formulaire-canevas sur laquelle ces voyantes : *tiderwicin* (sing. *taderwict*), *timkucaf* (sing. *tamkaceft*), *cuwafat*, improvisent des vers plus circonstanciés. Il est rare qu'elles n'aient pas un support matériel, aussi discret soit-il, à leur inspiration oraculo-poétique : un *tesbiḥ* (ou *subḥa*, « chapelet » par

exemple, objet dont les vertus multiples, y compris divinatoires, sont connues par ailleurs (Belguedj 1969).

Les séances sont en général collectives. La prédiction personnalisée se déploie devant un auditoire de femmes dont certaines viennent aussi consulter pour un homme, en apportant l'un de ses effets vestimentaires, et l'assistance ponctue de ses soupirs, de ses acquiescements, de ses souhaits, la parole des sibylles. Le plus souvent la divination n'est que l'un de leurs arts. Elles sont aussi thérapeutes-magiciennes, combattant pêle-mêle la stérilité, les effets du mauvais œil, l'empêchement au mariage mais aussi certaines maladies spécifiquement féminines ou infantiles, physiologiques ou psychologiques, ou encore les conflits de couples, les défits amoureux, les conflits avec la belle-mère. Parfois un peu herboristes, elles confectionnent des sirops, potions diverses, mélanges de substances séchées, qui sont présentés comme des panacées.

Une forme de divination, particulière jusqu'à plus ample informé à la Kabylie, s'est maintenue très vivace jusqu'à nos jours. Il s'agit d'une nécromancie inspirée, dont j'ai donné dans cette même *Encyclopédie* une description et une analyse (A 29 *asensi** « consultation des défunts » 1989).

Les voyantes thérapeutes, et spécialement les nécromanciennes, ont un parcours initiatique complexe, comportant des épisodes de mort-renaissance (Virolle-Souibès 1986 ; Titouh-Yacine/Virolle-Souibès 1990 b), fondé sur une maladie élective de départ et des comportements plus ou moins asociaux, réhabilités par une fréquentation assidue des lieux de culte. Les femmes « sans hommes », celles qui connurent des échecs répétitifs au mariage ou à l'enfantement constituent la grande majorité de ces gestionnaires du sacré qui, par la négociation d'un statut spécifique les plaçant dans une centralité fonctionnelle, ont pu échapper à un risque de marginalisation sociale.

Cinq siècles avant Léon l'Africain, le géographe al-Bekri faisait état d'observations en pays Ghomara concernant des états extatiques masculins (1913, pp. 200-01). Dans des groupes bordant la rivière Law, nous dit-il, des hommes tombaient en léthargie pendant deux à trois jours et le lendemain de leur réveil prédisaient les événements de l'année en cours : récoltes, guerres, etc. Cette divination à caractère collectif se faisait au grand jour. La prédiction de ces « dormants » n'était, semble-t-il, ni professionnelle, ni mercantile mais al-Bekri ne donne aucune précision sur le statut de ces devins ni sur les agents qui déclenchaient le sommeil. Les matériaux ethnographiques contemporains ne fournissent pas d'équivalent à ces pratiques, à moins de les tirer du côté de l'oniromancie et de l'incubation.

Oniromancie, incubation

Il y a dans l'oniromancie deux points de vue : celui du rêveur, celui de l'interprète du rêve. Le rêveur est passif et se laisse traverser par le rêve. Tout plus aura-t-il mis en place un protocole du bien rêver : couché sur le côté droit, après avoir fait ses ablutions, avoir récité certaines sourates, etc. Si les rêves sont de ceux que l'informateur berbère marocain de B. Kilborne qualifie de « *bushra min Allah* : « rêves provenant de Dieu ; rêves tranquilles et heureux » (1978, p. 40), point n'est besoin d'onirocritique : le rêve contient un message direct. Les personnes de bien, les êtres pieux rêvent ainsi, dit-on au Maghreb, et leurs rêves sont écoutés comme autant de *ru'yat* « rêves messagers » (de la tradition coranique) : « le mot est utilisé dans le Coran pour désigner aussi bien le rêve de Joseph (XII, 4, 5) que celui de ses compagnons de prison (XII, 3, 6) et celui du Pharaon » (Fahd 1966, p. 271). Lorsqu'on a eu un rêve de cette nature, il faut remercier Dieu et le raconter. Par contre, si l'on a fait un *hulm*, mauvais rêve, rêve confus et trivial, rêve inspiré par le démon, rêve de *ennefs* « l'âme végétative », il faut, dès son réveil, cracher à sa droite

et prononcer la formule « Je me réfugie en Dieu... » (Doutté 1909, p. 408). Certains rêves sont symboliques et nécessitent un décryptage par une personne compétente :

« Ce doit être soit un saint homme ou une femme connue pour ses pouvoirs, soit, plus couramment, un membre de la famille en qui l'on a confiance » (Kilborne *id.*, p. 43).

Lorsque l'affaire est sérieuse, l'on sort du cercle des proches et l'on s'adresse à un *fqih* ou à un *ṭaleb*. Il faut prendre garde de ne pas raconter un rêve à un ennemi, qui aurait, dit-on, la faculté de le rendre néfaste, ou à un ignorant.

Reprenant les écrits attribués au plus célèbre oniromancien (*muṣabbirc*, Ibn Sirīn, mort en 728 (en fait, certainement textes apocryphes), E. Doutté indique quelques clés des songes répandues au Maghreb (*id.*, p. 403-07) : l'interprétation par les métaphores ou les images du Coran (par exemple, l'œuf dans les songes signifie la femme parce que le Coran a dit, en parlant des houris du paradis : « Elles seront comme des œufs [d'autruche] cachés [dans le sable] ») ; l'interprétation par le hadith (par exemple, le corbeau signifie l'homme débauché parce que Mohamed a qualifié cet oiseau de *fasiq* « débauché ») ; par les expressions et proverbes courants (par exemple, la maladie peut signifier l'hypocrisie parce qu'on dit qu'un tel est « malade pour tenir sa promesse »), par les noms propres (par exemple, voir un homme qui s'appelle Salim signifie la santé) ; par les contraires (par exemple, les pleurs indiquent la joie). Mes observations en Kabylie indiquent que cette dernière méthode y est la plus couramment pratiquée, surtout pour des rêves apparemment inquiétants ; le décryptage des éléments négatifs est précédé de la formule *γir el xir* formule « ce n'est que le bien ».

Dormir dans un sanctuaire pour y obtenir un rêve volontaire et particulier en réponse à une demande précise ou pour guérir d'une maladie a été qualifié d'incubation (Doutté, Kilborne) par proximité de sens, d'objectif et de circonstances avec l'*incubatio* antique. Au Maghreb, elle a dû être aussi pratiquée depuis la plus haute antiquité puisque Hérodote (IV, p. 172) la signale déjà chez les Nasamons. Par ailleurs, chez les Touareg, les femmes s'adonnent à un rite similaire sur l'emplacement des anciennes sépultures collectives. Doutté, reprenant les notations de Ben Hazera et de Duveyrier, écrit :

« Pour cela, elles s'habillent richement et ne doivent pas porter de fer sur elles : elles se couchent près du tombeau et le *zabbar* (ogre) leur apparaît (...) ; il leur donne la réponse qu'elles ont sollicitée » (*id.*, p. 412.).

L'incubation, sous sa forme islamisée, est très répandue dans tout le Maghreb. Elle fait la synthèse entre l'incubation traditionnelle – par exemple celle qui était vécue dans les grottes, plus proche de l'incubation chtonienne des anciens grecs, encore attestée en pays chleuh (grotte de Lalla Taqandout chez les *Hāha*, grotte de Sidi Chemharouj dans le Gountafi) – et le chapitre de l'*istikhāra* des livres de '*adab* où le Prophète recommande une prière lorsqu'on se trouve dans l'indécision et que l'on doit faire un choix, originellement en matière de commerce. On peut ensuite, disent les recueils de traditions, tirer au sort ou attendre qu'une inspiration vienne d'en haut (*id.*, p. 412-13).

Les sanctuaires sont parfois spécialisés dans l'exaucement onirique : octroyer des talents, répondre à des requêtes amoureuses, guérir certains maux, etc. Dans le cas de pèlerinages effectués sur la tombe d'un saint dans le but de rêver, il y a souvent un oniromancien sur les lieux, en général le *moqaddem* ou le descendant du marabout (Kilborne *id.*, p. 59).

L'*istikhāra* peut revêtir un caractère plus domestique, plus intime. Le chapelet y joue alors un rôle :

« Elle consiste en un appel solennel au "Conseil des saints" (*dirwān al sālihīn*) et à son chef, Sidi 'Abd al-Qadir. La consultante compte sur un chapelet les noms de quatre-vingt-dix-neuf saints différents et termine par celui de leur chef. Elle leur demande alors leur intervention auprès de Dieu ou leur action directe en vue de faciliter et de hâter la guérison. Le chapelet

(...) sera mis pour la nuit sous l'oreiller du malade et, au cours de son sommeil, l'intéressé verra l'un des saints ou Sidi 'Abd al-Qadir en personne lui annoncer de manière plus ou moins claire l'issue de la maladie et même lui conseiller la conduite à adopter. » (Belguedj, *id.*, 301)

Si le rêve lui-même peut s'apparenter à de l'auto-divination inspirée, son interprétation par un tiers est plutôt du domaine de la divination inductive.

Divination intuitive et divination inductive

Les divinations inductive et intuitive à support étaient, semble-t-il, très répandues parmi les Berbères médiévaux, et prenaient des formes diverses.

Quelque cent années avant al-Bekri, al-Mas'udi affirmait que la divination berbère par excellence était *wuğūd an-nuqaṭ* (1864, t. III, 336), que l'on peut traduire (au-delà de l'option « science des points » des traducteurs des *Prairies d'or*) : « découverte par les points » ou « par les gouttes » ou « par les taches », l'historien ne donnant pas de précision sur la technique, il est difficile de trancher. Du même coup, la classer parmi les procédés divinatoire utilisés par les Berbères médiévaux devient malaisé. Faut-il mettre ce procédé en relation avec les techniques intuitives d'hydromancie décrites par Léon l'Africain (1956, p. 216-17) et évoquées par Doutté pour le début de ce siècle (1909, p. 388-89) ?

L'hydromancie et ses dérivés

Léon l'Africain écrit que certains devins à Fès

« mettent de l'eau dans une terrine vernissée et jettent dans cette eau une goutte d'huile. Celle-ci devient translucide et les devins disent y voir ainsi que dans un miroir des bandes de diables arrivant les uns après les autres, comme les unités d'une armée quand elles vont planter leurs tentes. Certains de ces diables cheminent par voie d'eau, les autres par voie de terre. Quand le devin voit qu'ils sont au repos, il leur demande les choses dont il veut être informé et les démons lui répondent par des signes qu'ils font avec la main ou avec l'œil (...) Ces devins mettent parfois la terre entre les mains de quelque enfant de huit à neuf ans et lui demandent s'il a vu tel ou tel démon et l'enfant, qui est naïf, répond : "Oui." Mais ils ne le laissent pas parler tout seul. » (*id.* t. I, pp. 216-17)

Cette technique d'hydromancie associée est rapprochée par E. Doutté de pratiques antiques et médiévales, tant occidentales qu'orientales, liées aux surfaces réfléchissantes et scintillantes produisant des hallucinations : coupes où l'on jette des lamelles de métal, lame d'épée, surface vernissée de l'ongle, miroirs merveilleux – l'un d'eux est mentionné par al-Bekri dans une église chrétienne de Sicca Veneria, actuellement El Kef, en Tunisie. Doutté pense que la forme moderne de l'hydromancie est le « miroir d'encre », très répandu dans le monde arabe (Lefébure 1905), dont il donne une « recette algérienne » : petite flaque d'encre dans la paume de la main, ménagée au centre d'un « carré magique » (1909, p. 389-92). Quant à l'apparition des légions de djinns, il affirme : « Tel est en effet le thème essentiel de l'hydromancie arabe, appelée *istinzāl*, il est le même dans tout le monde musulman et n'a pas varié jusqu'à nos jours » (*id.*, p. 389).

J'ai assisté en milieu féminin kabyle à une divination par le satin : un grand carré d'étoffe blanche étalé devant la devineresse chatoyait dans ses plis brillants qui captaient la lumière comme une surface liquide en mouvement ; elle le scrutait pour y trouver ses visions.

Au nombre de ces mantiques de la vibration, du scintillement, du bouillonnement, puis du figement, on pourrait sans doute inclure la technique, actuellement très vivace (Benhadji Serradj 1951, p. 290 ; Plantade 1988 p. 31), du *ḍarb elxifj* « divination par le plomb fondu » (litt. « frappe du léger », par antiphrase), qui allie

aussi l'eau et le métal et qui combine, comme beaucoup d'autres procédés divinatoires, diagnostic et soin par enlèvement du maléfice ; le récipient d'eau est placé pour ce faire à des endroits stratégiques du corps du consultant : giration sur la tête, insertion entre les pieds, par exemple.

Géomancie

Faut-il, au contraire rapporter le *wuğūd an-nuqaṣ* à la géomancie, pratiquée jusqu'à nos jours sur le sable en milieu saharien (Mercier, 1947 ; Lelubre 1952) et par certains *ṭolba* plus au Nord (Ben Choāib, 1906), signalée dès le XII^e siècle par al-Idrisi pour les Touaregs Adjer et mentionnée pour Fès par Léon l'Africain ?

La géomancie, technique inductive par excellence, semble en tout cas avoir tenu une place privilégiée dans les pratiques divinatoires maghrébines anciennes. Le traité le plus connu de l'art d'augurer par le sable a été écrit en arabe, à une date non précisée, par Muhammad ez-Zenati (Ibn Khaldoun 1862 t. I, p. 234), dont le nom même porte à penser qu'il est berbère. Les multiples éditions de ce *Kitāb el faṣl f ouṣoul 'ilm er raml* ont connu un succès constant à travers tout le monde arabe et musulman. L'exemplaire le plus ancien mentionné de ce document a été consulté par E. Doutté, « lithographie du Caire portant le millésime 1390 » (1909, p. 378).

La traduction par le Dr Perron du *Voyage au Darfour* de Mohammed Ibn Omar et-Tounsi, comporte aussi une étude approfondie du *kheṭṭ er-remel* « écriture sur le sable », dit encore *darb er-remel*, litt. « frappe du sable » (1845, p. 359-69). Mais ce sont les détails du traité d'ez-Zenati présentés par A.A. Ben Choāib (1906, p. 62-71), désigné sous le titre, raccourci, de *Kitāb elfṣi fi er-remel* « Livre de la décision sur le sable » (*elfṣl* pouvant aussi être traduit par « subdivision, séparation, disjonction »), qui donnent les clés les plus précises de cet art, intermédiaire entre numérologie et sémiologie para-scripturaire. Après l'exposé de la méthode de « calcul » par élimination d'ez-Zenati, l'auteur donne la liste des 16 formules augurales résiduelles (qu'il appelle *fāl* « présage ») qui lui ont été communiquées par un *ṭaleb* de la région de Tlemcen. Elles peuvent s'appliquer à de multiples circonstances de la vie : voyage, maladie, conflits, situation professionnelle, etc.

L'on comprend mieux, à voir les figures dessinées par les séries de quatre traits et points superposés, pourquoi al-Idrissi parle, chez les Adjer (Azqar, Azgar, Azdjer) du XII^e siècle – qui contrôlaient alors la voie Ghadamès-Ghat –, d'écriture magique, dont la découverte était attribuée au Prophète Daniel. Tous les membres du groupe utilisaient cet art pour retrouver les objets perdus, cachés, volés :

« Lorsque l'un d'entre eux, grand ou petit, a perdu quelque chose ou lorsqu'une pièce de son bétail s'est égarée, il trace des signes dans le sable et au moyen de ces signes, il découvre où est l'objet perdu (...) Si un voleur dérobe un objet quelconque et l'enfouit sous terre, près ou loin, le propriétaire trace des caractères pour connaître la direction qu'il doit suivre, puis d'autres pour trouver le lieu précis de la cachette (...) ; il rassemble (...) les chefs de la tribu, qui tracent eux aussi des signes magiques et discernons par ce moyen le coupable de l'innocent » (Edrisi 1866, p. 44-5)

Un témoignage sur les pratiques divinatoires récentes de la région de Tlemcen (Benhadji Serradj 1951, p. 290-92) présente des géomanciens ambulants, originaires du Souès el-Aqça « accroupis devant leur petit tas de sable ». L'auteur ajoute que la rumeur accuse ces devins « de ne quitter leur pays natal que pour aller à la conquête de “marmites remplies d'or et de bijoux” dont ils connaîtraient le lieu de cachette par la géomancie », réputation qui s'accompagne de préjugés extrêmement défavorables.

Le sable, directement marqué au sol par le doigt ou étalé en fine couche sur des planchettes, n'est pas le seul support pour les géomanciens : les formes « modernes » en usage chez des *ṭolba* ou des profanes ont confirmé la proximité avec l'écriture en utilisant les outils scripturaire : papier et encre, plume, qalam, stylo :

« Pour tirer les augures, le devin doit mettre son crayon ou son porte plume entre les lèvres de celui qui désire connaître sa bonne aventure. Ensuite, avec le même instrument, le *taleb* trace sur une planche ou sur une feuille de papier seize rangées de points de droite à gauche (...) » (Ben Choaiïb, *id.*).

Des formes adjacentes, plutôt féminines, ont été notées ça et là : avec de la terre (Marrakech : Douттé), de la farine, de la semoule ou du sel (Tlemcen : Benhadji Serradi), du marc de café (Beni 'Addès : Douттé).

Autres divinations intuitivo-inductives

Peut-être n'est-il pas excessif de rapprocher cette « science des points » de quelques autres procédés en usage au Maghreb et qui mettent en œuvre un certain « pointillisme » dont on examine les figures : fèves (Beni 'Adès : Douттé), blé ou orge (El Oued, Sfax : Golvin ; Aurès : Gaudry), sel (Sfax : Golvin). Mais, dans ces divinations, entre une part de symbolisme qui éloigne de la seule lecture sémiotique. Dans son exposé sur deux procédés divinatoires liés au tamis, L. Golvin explicite ce symbolisme par la voix même des praticiennes, « celles qui lancent le blé » :

« Les deux grains d'orge, dans certains cas, symboliseront l'homme et la femme ; Le sel est de bon augure, le charbon, mauvais présage. Quant à la poignée de blé, elle n'est là que pour permettre aux autres éléments de se mêler et de se répartir de diverses façon sur la toile du tamis. » (1954, p. 116)

Les sept lancées dessinent ainsi le théâtre d'affrontement et de composition du blanc et du noir, du bénéfique et du maléfique. Parfois un fuseau fait pendule ; parfois deux traits perpendiculaires sont tracés sur le tamis : un blanc à la craie, un noir au charbon (*id.*, p. 1145, p. 118). En 1984, j'ai assisté dans un HLM de la banlieue parisienne à une telle séance de divination sur le tamis par une *tagezant* originaire de l'Aurès. Le grain d'orge décortiqué représentait la consultante, le grain avec son enveloppe représentait la pensée de la consultante, un morceau de sucre faisait face à un morceau de charbon de bois au milieu de la *rmiyya* « [poignée de blé] jetée ». La part d'intuition mise en œuvre par la spécialiste y était importante, attestée par le dialogue qui se nouait entre elle et la consultante. Il n'est pas rare, en effet, que dans les divinations inspirées ou intuitives, les visions du devin soient testées auprès du client par des questions appropriées qui permettent le cheminement situationnel de la prophétie. Cette interaction entre un auditoire et un spécialiste souligne le caractère éminemment social de la parole augurale qui, lorsqu'elle n'est pas poétique, ce qui reste le cas comme nous l'avons vu dans nombre de divinations inspirées, est du moins très souvent moralisatrice, admonestatrice, conformative. Elle vise à la réinsertion dans le malheur commun et les perspectives de solutions banalisées du sujet fracturé par l'atteinte magique, l'angoisse, la souffrance. Les séances divinatoires collectives apparaissent d'abord comme une mise en commun des problèmes individuels (Virolle-Souibès 1982 c ; 1984 ; 1989 ; 1990 a).

Le dédoublement entre la personne et les pensées de la personne, mise en exergue dans le cas des grains d'orge, est aussi un principe de la divination par *elkarta* « cartomancie » qui, sur le jeu espagnol de *ronda*, est actuellement très pratiquée dans tout le Maghreb, que ce soit par les berbérophones ou les arabophones, mais surtout en milieu citadin et presque exclusivement par les femmes. Ce procédé divinatoire, transmis par les riverains du Nord de la Méditerranée, accessible à tout un chacun par apprentissage, et qui est exercé comme une sorte de jeu de société, discret et fermé, par certaines jeunes femmes, est un exemple intéressant de l'interpénétration de la logique inductive et du cheminement intuitif. Lecture et interprétation directe des figures qui se révèlent dans la mise à plat des séries de cartes et qui sont énoncées par des formules en nombre défini ne prennent leur vrai relief que si la praticienne les dynamise par ses propres

visions ; d'où le recours, prisé, à des spécialistes pour cette technique, dont le code, bien que complexe, reste appropriable.

La méthode de divination par l'omoplate de mouton (scapulomancie), répandue de l'Asie à l'Europe, est signalée par al-Idrisi au XII^e siècle dans les tribus berbères du groupe Zenata (1866, p. 102), correspondant à l'actuelle Algérie occidentale. Dénommé *ʿilm el-aktaf* « savoir des épaules », ce procédé est récemment signalé pour la région de Tlemcen :

« (...) divination par interprétation des fissures d'une omoplate droite de mouton que l'on aura au préalable placée dans un tas de blé dur et laissée un certain laps de temps jusqu'à ce qu'elle commence à se fendiller par dessèchement » (Benhadji Seradj, *id.*, p. 292).

En Kabylie aussi l'omoplate droite est importante mais, comme pour les observations tlemceniennes ci-dessus, les codes de lecture s'en sont perdus. Il reste seulement l'idée qu'on peut savoir sur cet os si l'année sera bonne ou mauvaise et qu'il est bien de le conserver dans les céréales :

« [Les vieilles femmes la débarrassent de sa viande] et la déposent sur le toit où elle passe toute la nuit exposée aux étoiles, après quoi elle reste dans la maison jusqu'à l'année suivante. Les vieilles gens disent encore qu'il ne faut pas y mordre en mangeant car "la récolte de l'année à venir y est inscrite" ; mais ils ne savent plus lire les présages comme le faisaient les anciens, à peine se souviennent-ils qu'une omoplate blanche est de bon augure. » (Servier, 1962, p. 347)

Le système de la divination sacrificielle est plus complexe au Maghreb mais semble avoir perdu de sa vigueur. Des notations légères et éparses nous indiquent que les excréments de la victime (Doutté : Hâha du Maroc), le sang coagulé (Doutté : Marrakech ; Servier : Ouest algérien « autant de cercles, autant de silos remplis à la moisson prochaine »), le foie (Benhadji Serradj : Tlemcen) sont sources de présages.

Présages, augures

L'univers culturel maghrébin de tradition orale est tout entier habité par l'idée et les figures du présage. Pour ce qui est du concept, il convient de le rapporter à la notion mohamadienne de *fāl* définie comme parole heureuse que l'on entend. D'où la spécialisation de ce terme dans le sens de « bon augure ». Doutté va même jusqu'à affirmer que « la politesse toute entière est sortie du *fāl* » (*id.*, p. 364) ! Le mot a son antonyme, moins utilisé, qui, lui, s'est spécialisé dans le sens de « mauvais présage » : *ṭira*. A l'origine ce terme désignait l'ornithomancie ; la condamnation de la pratique par l'Islam a sans doute déterminé sa spécialisation négative (Westermarck 1926 t. II : 3). Il n'en demeure pas moins que la *ṭira* se pratique, même sans se nommer, au Maghreb et qu'elle déborde le domaine des volatiles pour s'étendre à tout le bestiaire : corbeau, coucou, hibou, charognard sont de mauvais augure, mais aussi, et selon les régions, lièvre, chacal, chien ou chat dans certaines postures ; parfois selon le nombre d'animaux entrevus, pair ou impair, le présage peut s'inverser. Ces signes sont surtout pris en considération le matin, comme première vision au sortir de la maison.

L'augure, bon ou mauvais, peut être tiré à l'aide de pratiques individuelles discrètes, tel cet usage du chapelet qui « consiste à isoler, au hasard, un certains nombre de grains (...). Le total, pair ou impair, indiquera l'échec ou la réussite » (Belguedj *id.*, p. 300). Un diagnostic peut être obtenu par un rite domestique augural simple, comme celui-ci, pour la Kabylie :

« Si une femme désire qu'un œuf lui dise la maladie de son petit enfant, elle le marque de suie au sommet et au milieu, elle le fait cuire dans la cendre, dans le couscoussier, sur le seuil de la porte : lorsque l'œuf éclate, elle le retire

et regarde : si l'œuf s'est ouvert au sommet, son fils a le mauvais œil ; si c'est au milieu, il s'agit d'un mal naturel. » (Genevois 1968, II, p. 54-57)

Le *fāl* couvre par extension un champ immense de manifestations dans divers domaines. Il peut concerner, par homéopathie, le sexe de l'enfant à naître et ses caractéristiques physiques en relation avec des personnes rencontrées ou des « envies » non satisfaites (Westermarck *id.*, p. 386-7). En Kabylie, un rituel spécifique précédait les naissances difficiles chez les At Mengellet :

« La qibla apporte un vase d'eau (*tagdurt*) à la femme enceinte qui va dépasser son neuvième mois et dont la délivrance s'annonce difficile. Elle laisse ce pot une nuit entière dans un lieu saint « muet » et dit : délie le lien noué ; donne-nous un heureux présage (*elfāl irebhen*). Le lendemain, elle observe attentivement cette eau pour y découvrir l'heureux présage fourni par le gardien du lieu. Une brindille sera signe de la naissance prochaine d'une fille ; si c'est une (bestiole) ailée, il s'agit d'un garçon : c'est clair comme le jour ! » (Genevois, *id.*, p. 46-7)

Dans le même groupe, un rituel tout semblable accompagne la recherche difficile du mari par une jeune fille :

« La fille qui a un empêchement au mariage par suite d'association (*tuccerka*), ou celle qui a contracté la maladie au contact d'un mort (*aneyluy el-Imeggin*), se feront apporter le pot d'eau (*tagdurt*) de la qibla. Celle-ci lui aura fait passer une nuit dans un lieu saint : elle regardera les présages (*elfal*) : si c'est une paille ou un poil, la fille sera mariée dans une maison où abondent pailles et poils, remplie de monde avec la faim et le froid comme pour le rat de la mosquée. Si c'est un insecte ailé, elle aura un prince charmant ou un de ces hommes-lions qui saura lui venir en aide en toute circonstance et la délivrer de tous les périls. La jeune fille se baigne ; elle se rince en terminant avec l'eau du pot. » (Genevois, *id.*, p. 48-9)

Ces bribes d'ethno-textes, qui transmettent directement la parole des informatrices, montrent que le présage peut être suscité par un rituel complexe, que les invariants et les variantes se combinent pour déchiffrer et « ouvrir » deux situations différentes, et d'ailleurs paradigmatiques, que le présage n'est pas seulement lecture/réponse mais qu'il est censé agir sur la circonstance.

Une ensemble technique, féminin et ritualisé, présente une concentration augurale exceptionnelle : le travail de la laine. Les observations faites à Rabat par H. Basset (1922 p. 139-60), à Tlemcen par E. Doutté (1909, p. 384-5) et MM. Bel et Ricard montrent cependant que cette inflation divinatoire démultiplie les réponses à deux questions seulement, les mêmes que précédemment pour la Kabylie : le mariage (quand ? avec qui ?), les enfants (combien ? de quel sexe ?). Dès le lavage des toisons, les femmes

« interrogent à l'envi la laine sur le sort qui les attend. De bien des choses, elles tirent des présages : de la façon dont se présente la toison au moment où on l'ouvre, des mottes de terre, des saletés qu'elle contient, et de la manière dont celles-ci se comportent dans le feu où on les jette » (*id.*, p. 141).

Elles ne cessent de scruter la laine dans ses différents états, de solliciter de façon lancinante les instruments et accessoires, le métier lui-même, – montants, roseaux –, les fils de chaîne.

Il faut certes se souvenir que la laine au Maghreb est conçue comme un produit naturel sacré, au même titre que le grain ou l'huile, mais que, différemment d'eux, elle subit une transformation radicale de par l'industrie humaine jusqu'à devenir œuvre culturelle pure – œuvre d'art éventuellement, comme le poème à quoi le tissage est parfois comparé –, non recyclée, résiduelle, autonome ; plus encore, douée d'une vie propre, comme un être : n'égorge-t-on pas rituellement le tissage à son terme, pour qu'il soit mort en même temps que vivant ? Quoi de plus logique donc que d'interroger sur les principes même de la vie et de la reproduction, un être que l'on crée de toutes pièces pendant de si longs jours ?

Cependant, cette compulsion féminine à interroger pour le *fāl* de façon indivi-

duelle ou collective, paroles entendues, bruits, personnes croisées, tressaillements du corps, objets, traces, cette diversité de rites à la limite du ludique et de l'émotion, entre le rire et les larmes : *eašat el fal* « souper de l'augure », *buqala* « petite cruche » (Bertrand 1983 ; M'hamsadji 1989), ouverture du Livre, travail sur le langage euphémistique et les formules de souhaits, etc. n'expriment-elles pas d'abord tout le tragique d'une condition en butte à l'angoisse permanente d'un destin néfaste qu'il faut conjurer dans la tension implacable du subir et du faire ? Bien loin des devineresses chefs de guerre, des prophétesses politiques, bien loin du pouvoir et du savoir, cet autre horizon de la divination, intime et rééquilibrant mais aussi tâtilon et obsessionnel, peut-il prétendre combler la faille qu'il met à nu, assouvir la douleur qu'il exprime, masquer le mal-être qu'il révèle ?

BIBLIOGRAPHIE

- BASSET H., – *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger, 1920. – « Les rites du travail de la laine à Rabat », *Hespéris* II, 1922, pp. 139-160.
- BASSET R., *Recherches sur la religion des Berbères*, Paris, 1910.
- BELGUEJ M. S., « Le chapelet islamique et ses aspects nord-africains », *Revue des Etudes Islamiques* 37, 1969, pp. 291-322.
- BEN CHOAI B. A. A., « La bonne aventure chez les Musulmans du Maghreb », *Revue Africaine* 50, 1906, pp. 62-71.
- BENHADJI SERRADJ, M., « Quelques usages félinins populaires à Tlemcen ; suivis d'une note sur quelques procédés divinatoires traditionnels dans la région de Tlemcen », *IBLA* 53, 1951, pp. 279-292.
- BERTRAND M., *Le jeu de la boqala*, Paris : Publisud, 1983.
- DERMENGHEM E., *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, Gallimard, 1954.
- Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (Bonte P./M. Izard, eds), Paris : PUF, 1991.
- DOUTTE E., – *Merrâkech*, Paris, 1905. – *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger : A. Jourdan, 1909.
- EDRÎSÎ, *Description de l'Afrique et de l'Espagne* (trad. R. Dozy/M. J. de Gœje), Leyde, 1866 (texte ar. et trad.)
- GAUDRY M., *La femme chaouïa de l'Aurès*, Paris, Geuthner, 1929.
- GENEVOIS H., « Superstition, recours des femmes kabyles », *Fichier de Documentation berbère* 100, 1968.
- EL-BEKRI, *Description de l'Afrique septentrionale* (trad. M. G. de Slane), Alger, 1913.
- ET-TOUNSI M., *Voyage au Darfour* (trad. Dr Perron), Paris, 1845.
- FAHD T., *La divination arabe*, Paris, Sindbad, 1987.
- GOLVIN L., « Notes sur deux procédés de divination en Afrique du Nord », *Annales de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger* 12, 1954, pp. 114-121.
- IBN KHALDOUN, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trad. de Slane), 4 t. Paris, Geuthner, 1982 (1^{re} éd. 1925-56).
- KILBORNE B., *Interprétation du rêve au Maroc*, Claix : La pensée sauvage, 1978.
- LEFEBURE M., « Le miroir d'encre dans la magie arabe », *Revue Africaine* 1905, p. 205-225.
- LELUBRE M., « La géomancie chez les Touaregs », *Bulletin de Liaison Saharienne*, 10, 1952, pp. 37-38.
- LÉON L'AFRICAIN, *Histoire de l'Afrique* (tr. A. Epaulard), Paris, Adrien-Maisonneuve, 1956.
- LEWICKI T., « Prophètes, dévins et magiciens chez les Berbères médiévaux », *Folia Orientalia* VII, 1965, pp. 3-27.
- MAÇOUDI, *Les Prairies d'or* (trad. C. Barbier de Meynard/Pavet de Courteille), Paris, 1864.
- MAMMERI M., *Inna-yas Ccix Muhend. Cheikh Mohand a dit*. Alger, CERAM, 1989.
- MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF, 1950.
- MERCIER P., « Procédé de divination observé à Boutilimit, Mauritanie », *Notes Africaines* 33, 1947, p. 12-13.
- M'HAMSADJI K., *Jeu de la bouqâla (Contribution à une meilleure connaissance de ce divertissement éducatif et populaire)*. Alger, OPU, 1989.
- OUSSÉDIK T., *Lla Fat'ma n'Soumeur*. Alger, Laphomic, 1983.
- PLANTADE N., – *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*. Paris, La Boîte à Documents, 1988. – « De quelques rites divinatoires kabyles », *Études et Documents berbères* 4, 1988, pp. 29-88.

- RENAUD H.P.J., «Divination et histoire nord africaine au temps d'Ibn Khaldoun», *Hespéris*, 1943, p. 213-221.
- SERVIER J., *Les portes de l'année*. Paris, Laffont, 1962.
- VIROLLE M., – Une forme de poésie féminine issue d'un rituel divinatoire, pp. 114-121 in : G. Kheddis (éd.) *Littérature orale*. Actes de la table-ronde, juin 1979. Alger : OPU, 1982 [a]. – «Asensi ou tabyat: notes sur une pratique mortuaire dans la région de Tizi-Ouzou (Algérie)», *Libyca XXVIII-XXIX* (1982 [b]), p. 199-212. – Femmes et mots d'Esprits: la pratique de la *zyara* à Tizi-Ouzou, p. 29-44 in : A. Nouschi (éd.) *Les savoirs dans les pays méditerranéens (XVI^e-XX^e) siècles. Conservations, transmissions et acquisitions* (n° spécial, hors série des *Cahiers de la Méditerranée*). Nice: Centre de la Méditerranée moderne et contemporaine, 1983 a.
- VIROLLE-SOUBES M., – «Trois séquences divinatoires. Première partie: prédictions en arabe», *Littérature Orale Arabo-Berbère* 13 (1982 [c]), p. 147-171. – (En collaboration avec T. Titouh-Yacine) «Initiation et imaginaire social en Kabylie» *L'Ethnographie LXXXVIII*, 87-88 (1983 [b]) (n° spécial *Voyages chamaniques II*), p. 189-225. – «Trois séquences divinatoires, deuxième partie: prédictions féminines en kabyle», *Littérature Orale Arabo-Berbère* 15, 1984, p. 119-160. – «Eaux de la terre, eaux du ciel. A propos de quelques rites hydriques au Maghreb», *Présence de femmes* 3, 1985, p. 80-134 (Alger: Hiwar). – Femmes, possession et chamanisme: exemples algériens, p. 99-109 in : *De la fête à l'extase*. Nice: Serre, 1986, 375 p. – *Asensi* «consultation des défunts» (Kabylie), p. 957-961 in : *Encyclopédie Berbère* (vol. VII, 1989). Aix-en-Provence: Edisud, 1 095 p. – Dahbia et ses dinars ou quand le rituel se monétarise, p. 281-295 in : Gadant M. / M. Kasriel (éds) *Femmes du Maghreb au présent*. Paris, Editions du CNRS, 1990 a. – (En collaboration avec T. Titouh-Yacine) *Voyages initiatiques*, p. 31-44 in : Achour Ch./D. Morsly (éds) *Voyager en langues et en littératures*. Alger, OPU, 1990 [b]. – Notes sur quelques pratiques et représentations de l'androgynie en Algérie, p. 204-212 in Hurtig M.-Cl./M. Kail/ H. Rouch (éds) *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991.
- WESTERMARCK E., *Ritual and Belief in Morocco*. Londres, Macmillan, 1926.

M. VIROLLE-SOUBES

D55. DIYA (Prix du sang)

La Diya ou prix du sang est la quantité de biens (numéraire, animaux domestiques et autres produits) que doit verser l'auteur d'un homicide. C'est un substitut du droit de vengeance privée et du talion primitif. La diya n'existait pas originellement chez les Berbères bien que plusieurs tribus, au Maroc ou en Algérie, l'aient pratiquée depuis plusieurs siècles. Dans l'ensemble, l'application du principe de la compensation est due à l'influence de l'Islam et marque les progrès de l'arabisation des cultures maghrébines. C'est avec raison que G. Hanoteau et A. Letourneux écrivaient : « La diya n'est pas kabyle ».

En Grande Kabylie, au nord du Djurdjura et en Kabylie maritime, la *thamegret* est la dette du sang contractée par une famille à l'égard d'une autre famille qui a souffert d'un homicide commis par un membre de la première famille. C'est dire que la *thamegret* (*rek'ba* en arabe) repose sur la solidarité familiale; aussi la vengeance peut frapper n'importe quel membre de la famille du meurtrier et, réciproque logique, tous les parents de la victime sont susceptibles d'exercer cette vengeance. La dette de sang ne peut s'éteindre que par la mort du meurtrier ou de son remplaçant désigné par la famille, immédiatement après la mise en terre du défunt. Il importe que la victime désignée soit du même « poids » social que l'homme qui a été tué et qui est donc perdu pour la tribu, la fraction ou le village. Si la victime désignée, devenue une proie commune, meurt de mort naturelle, on désigne immédiatement son remplaçant.

En principe la mort du meurtrier ou de son remplaçant désigné met fin à la *thamegret*, mais il arrivait souvent que des meurtres s'enchaînaient les uns aux autres et qu'une terrible vendetta empoisonnât la vie de toute une région : on cite la guerre intestine qui décima deux villages opposés des Beni Ouriaghel dans le Rif.

Les meurtres successifs, au cours de sept années, firent cinquante morts dans un village et soixante-dix dans l'autre. Finalement le groupe le plus affaibli émigra dans le Zerhoun voisin.

A. Ibazizen a rapporté certains cas qui appellent la comparaison avec les plus sanglantes des tragédies grecques. Telle cette suite de meurtres dans deux familles opposées d'Ighil Bou Amas (Kabylie). Aux environs de 1930, après une expédition punitive qui provoqua la mort de trois adultes, il ne restait plus que de jeunes garçons susceptibles d'assurer la survie du groupe. La vieille mère des victimes s'opposa à ce que les corps fussent enterrés au cimetière. Elle fit creuser les fosses dans le sol de la plus grande pièce de la maison et déposer sur les dalles mortuaires les vêtements ensanglantés afin que chaque jour, les jeunes enfants aient en mémoire les meurtres à venger.

La dette de sang est légale, même si la mort a été provoquée accidentellement ou si elle est due à un animal ; le propriétaire de ce dernier est considéré comme l'auteur du meurtre. L'obligation de vengeance a favorisé en Kabylie et dans l'Atlas marocain la multiplication des tueurs à gage. On remarqua même, en Kabylie, que ce recours s'était développé avec l'application stricte du code pénal français qui interrompait le libre jeu de la *thamegret*. Dans la pratique traditionnelle le meurtrier qui avait vengé la mort d'un proche non seulement n'était pas poursuivi mais jouissait d'une considération certaine ; voici que ce même homme était dorénavant poursuivi et condamné à de lourdes peines. Pour obéir à la fois à l'obligation de vengeance et ne pas tomber sous les coups d'une justice incompréhensible, le recours au tueur à gages paraissait une solution facile.

Pour limiter les conséquences néfastes de l'application de la vengeance privée, certaines sociétés berbères adoptèrent le principe d'une compensation. En fait il s'agit d'une véritable *diya* qui ne se distingue guère de celle pratiquée chez les Arabes. Au milieu du XIX^e siècle la compensation, en Kabylie, n'était admise que dans les tribus périphériques placées sous influence arabe, celles du sud du Djurdjura (Ayt Yala) ou de l'ouest du massif. Au Maroc, où la *diya* fit l'objet de nombreux rapports et études, l'option entre la vengeance et l'acceptation du prix du sang, en cas d'homicide involontaire, était admise par la majorité des tribus berbères de l'Atlas, mais les Imazighen du Sud-Est, les Ayt 'Atta, les Ayt Yafelman, les Ayt Hadidou, de même que les Djebala du Rif repoussaient toute transaction : la dette de sang ne se paye que par le sang !

Il fut apporté aussi une atténuation de la rigueur du talion dans le cas où le meurtrier fugitif avait trouvé asile dans un village ou une tribu qui lui accordait son 'anaya*. Chez les Zaers et les Zemmours, sous l'influence de la législation islamique, ses biens étaient mis sous séquestre. En fait cette mesure permettait d'ouvrir des pourparlers en vue du versement de la *diya*. Ces négociations entreprises par des chorfa et des notables aboutissaient généralement ; d'autant plus que si, au bout d'un an (délai qui variait suivant les régions), la vengeance n'avait pu s'exercer, la compensation ne pouvait être refusée par la famille de la victime. Le meurtrier se présentait devant les représentants de la famille adverse en portant un linceul qu'il déployait au pied des parents ; la famille recevait alors le montant de la *diya* et renonçait solennellement à la vengeance. A partir de ce jour le meurtrier faisait partie de la famille du défunt. Au Maroc encore, chez les Izayen, après versement de la *diya* le meurtrier offrait un sacrifice en égorgeant un mouton entre les pattes de cheval du parent le plus proche de la victime.

A travers les siècles et les régions l'application de la *diya* connut de nombreuses formes. Dans certaines tribus le versement de la compensation était complété par le don d'un enfant mâle appelé à remplacer réellement le défunt. Le même souci du remplacement homme par homme explique le curieux prêt de femme destiné à donner à la tribu endeuillée un rejeton mâle. D. Jacques-Meunié pense que cette pratique est à l'origine de l'autre nom donné à la *diya* : *el h'amel*, qui entre autres

acceptions signifie grossesse. La femme prêtée reste dans la tribu de la victime jusqu'à ce qu'elle mette au monde un garçon. Selon les coutumes elle peut alors retourner chez les siens avec l'enfant qu'elle « rendra » à la tribu lorsqu'il aura été élevé, ou le laisser dans le groupe où il est né, ou plus simplement encore rester définitivement dans sa nouvelle famille. Cette pratique est déjà promulguée dans la charte d'Ajarif datant de 1405 ; elle n'est pas particulière aux Berbères ; elle se retrouve identique chez les bédouins d'Égypte, du Sinaï, de Jordanie où elle était encore en usage il y a quelques décennies.

Le taux de la diya est bien plus sujet à variations que ne le laissent croire les « tarifs » connus, d'où l'âpreté et la longueur des débats. Il varie suivant que le meurtrier est plus ou moins proche de la victime ; il peut varier aussi suivant l'état des relations entre les deux groupes, la fortune des personnes, les circonstances du meurtre, le sexe de la victime ce qui fait que dans le cas d'une femme enceinte, on pratique une autopsie pour découvrir le sexe du fœtus. La diya se paie rarement en une seule fois, parfois la dette ne peut s'éteindre qu'au bout d'une dizaine d'années. Le meurtrier bénéficie de la solidarité familiale ou villageoise qui assure jusqu'à 50 % du versement. Réciproquement, la djemaa du village de la victime perçoit la moitié de la diya. Chez les Branès du Maroc si, après versement de la diya, le meurtrier est tué par un parent de la victime qui n'avait pas été consulté ou avait refusé son accord, la totalité de la somme versée est rendue à la famille.

BIBLIOGRAPHIE

- HANOTEAU A. et LETOURNEUX A., *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Challamel, t. III, 1893.
- ARIN F., « Le talion et le prix du sang chez les Berbères marocains », *Archives berbères*, 1915-1916, p. 62-88.
- SCHWARTZ M.L., *La Diya ou le prix du sang chez les indigènes musulmans de l'Afrique du Nord*, Thèse, Alger, 1924.
- TYAN E., « Diya », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^e éd., 1962, pp. 350-352.
- JACQUES-MEUNIE D., *Le prix du sang chez les Berbères de l'Atlas*, Mémoires Acad. des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XV, 1964.
- IBAZIZEN A., *Le pont de Bereq' mouch*, Paris, La Table ronde, 1979.
- MASQUERAY E., *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, Aix-en-Provence, Edisud, 1983.

H. CAMPS-FABRER

★

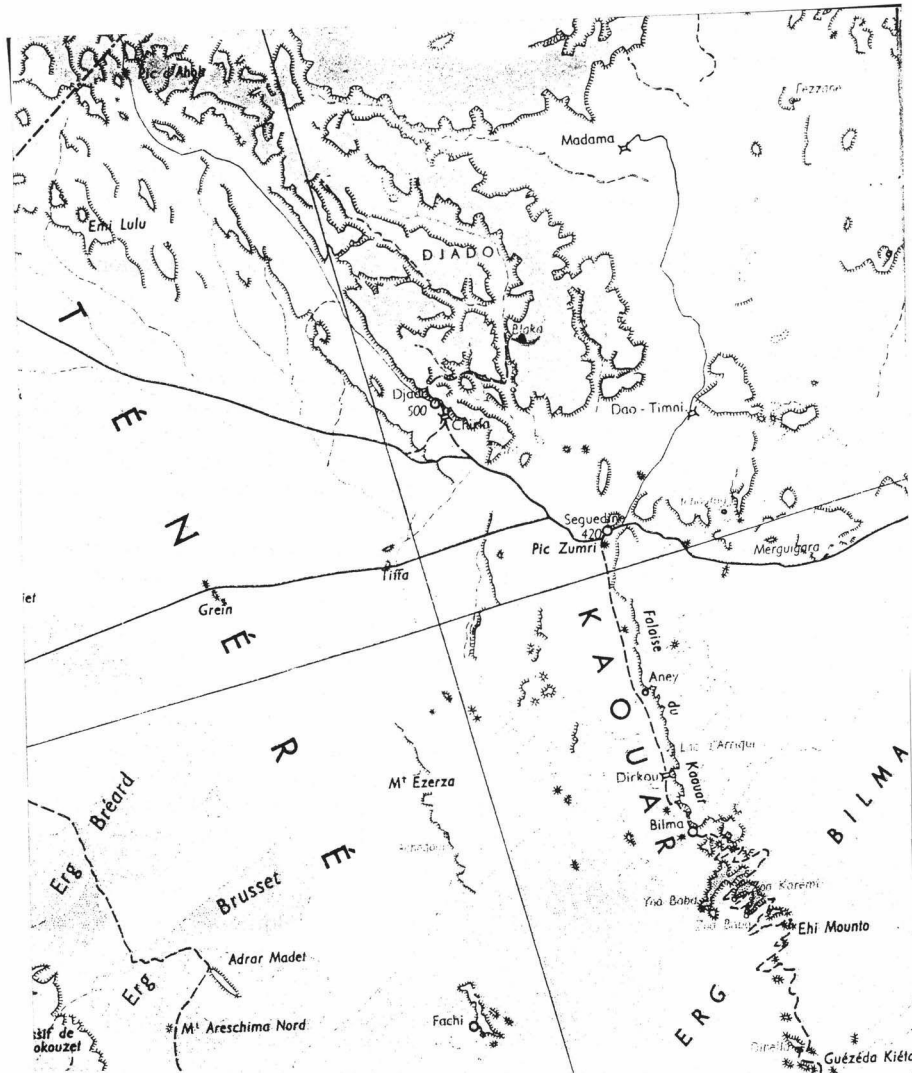
DJ / J : note sur la transcription.

Pour la notation des toponymes et anthroponymes maghrébins, arabes ou berbères, ainsi que pour tous les mots arabes ou berbères passés dans l'usage scientifique, ou dans la pratique courante française, l'*Encyclopédie berbère* maintient, pour ce qui est de la variation régionale affriquée/non-affriquée [g]/[z], l'usage courant en français, généralement conforme aux différentes prononciations locales.

Les termes d'origine algérienne apparaîtront en conséquence sous leur orthographe traditionnelle française « d » ; et non sous « j » : « Djebel » et non « Jbel », « Djurdjura » et non « Jurjura » etc., conformément à la prononciation dominante dans ce pays. La notation en « j » est bien sûr maintenue lorsque la prononciation locale et la tradition orthographique française la consacre (notamment au Maroc).

L'*Encyclopédie berbère*, en se conformant aux usages établis français, entend rester un outil de consultation aisée, immédiatement accessible même au lecteur non spécialiste des langues de l'Afrique du Nord.

E. B.



Le plateau du Djado, au nord, et la falaise du Kowar

D56. DJADO

Au nord-est du Niger, le Djado est constitué par trois plateaux gréseux d'une altitude rarement supérieure à 1000 m, entourant la plaine de Madama, à mi chemin entre le Fezzan* et le Kowar*. Le plateau le plus septentrional, celui du Manguéni, domine au sud l'Enneri Achelouma et se termine au nord dans les sables de l'Edeyen de Mourzouk. A l'ouest, le plateau même du Djado est profondément entaillé par des « Enneris » dont le principal est l'Enneri Blaka. A l'est, un chaos indescriptible forme le plateau du Tchigai dans lequel l'érosion éolienne a aménagé des vallées fermées comme celle de Latouma. Au centre, la plaine de Madama débouche au sud sur la dépression du Kowar, au niveau de l'oasis de Seggedim et est dominée à l'est par l'Emi Fezzan (environ 500 m) et au nord Est par la butte de Kōkarama (environ 400 m).

Cette région a vu un nombre important d'installations humaines fort anciennes depuis l'Acheuléen jusqu'à la période subactuelle. Aujourd'hui hyper-désertique,

cette région est particulièrement isolée et pratiquement inhabitée car les sources y sont rares et peu généreuses ; les plus importantes sont Djado, Orida, Dao Timmi, et Toummo, auxquelles il faut ajouter la guelta d'Er Roui. La végétation, extrêmement chétive, demeure cependant assez stable dans les fonds des enneris, où poussent, parmi d'autres espèces, l'*Acacia radiana* et le tamarix. Les principales palmeraies se trouvent sur la bordure ouest entre Orida et Sara et, au sud, à Seggedim, mais cette dernière est plutôt considérée comme appartenant à la région du Kawar.

Hormis Chirfa et Seggedim, qui sont les deux seuls villages de la région, seuls Yat, Dada, Djaba et Sara abritent quelques campements saisonniers ; quant à Dao Timmi et Madama, ils ne sont occupés que par des militaires. Le peuplement de la région est essentiellement toubbou, ce sont les « Braoya » – le plateau du Djado est appelé « Brao » par les Toubbou –, mais aussi quelques kanouris, descendants des occupants antérieurs à la pénétration toubbou. Que ce soit à Seggedim ou à Chirfa, la population ne représente pas, la plus grande partie de l'année, plus d'une cinquantaine d'habitants, en majorité des femmes et des enfants (elle peut atteindre 200 personnes en septembre, au moment de la récolte des dattes), car les hommes sont de grands voyageurs et s'absentent très fréquemment pour de multiples raisons : visites à leurs nombreux parents des oasis du Kawar, vente de quelques dattes et de sel à Agadez (bien que la majorité de la production soit troquée ou vendue aux caravaniers touareg venus tout spécialement en octobre), inspection de leurs troupeaux à Termit – le Djado et le Kawar étant trop pauvres en pâturages pour pouvoir nourrir des troupeaux importants –, achat de marchandises à Sebha en Libye, nombreux déplacements au Tibesti où les « Braoyas » ont leurs origines.

Le village de Chirfa se résume à quelques cases en palmes et tentes en nattes très disséminées avec, au centre, une école nomade comportant trois salles de classe – une seule est aujourd'hui occupée – et le fort, construit en 1933 par l'armée française, aujourd'hui désaffecté après une courte réoccupation entre 1979 et 1981 par les Forces Armées Nigériennes. A Seggedim, les habitations sont plus regroupées au sud-est d'une Sebkhia qui couvre un peu moins d'une centaine d'hectares à l'extrémité est de l'oasis. Il s'agit de quelques maisons en terre natronnée perdues parmi les ruines de l'ancien village et s'appuyant sur les hautes murailles déchiquetées du vieux ksar, mais la majorité des habitations reste en palmes et nattes.

Si aujourd'hui la ressource principale des habitants de Chirfa est l'exploitation des dattiers de l'oasis de Djado (distante de 5 km seulement), celle des habitants de Seggedim est l'exploitation du sel. Les salines de Seggedim sont constituées de petits bassins bordés de déblais pouvant s'élever jusqu'à cinq ou six mètres de hauteur et la production, obtenue par évaporation et concentration, atteint 450 grammes de sel par litre d'eau. Le sel très blanc, est très recherché pour la cuisine, contrairement à celui de Kalala près de Bilma, au Kawar, essentiellement destiné à la consommation animale. Les palmeraies de Djado et de Seggedim sont aujourd'hui un peu laissées à l'abandon, état d'autant plus regrettable que les dattes provenant de ces deux oasis, ont la réputation d'être les meilleures du Niger.

A Chirfa et à Seggedim, quelques hommes (principalement des Kanouris), se livrent également à divers travaux agricoles en cultivant de petits jardins, alimentés en eau douce par des puits à balancier. Ils cultivent ainsi quelques tomates, de l'oseille, de la salade, et un peu de luzerne pour les animaux, tandis que les femmes élèvent quelques chèvres et poulets voire un âne. Quant aux enfants, ils sont accueillis dans deux écoles nomades dirigées chacune par un instituteur venu soit de la région d'Agadez (Touareg) ; soit du sud du Niger (Haoussa ou Djerma). Bien que l'enseignement primaire soit obligatoire et que le matériel scolaire soit fourni gratuitement aux élèves ainsi qu'un repas quotidien, la fréquentation de

l'école est réduite et le pourcentage d'enfants poursuivant leurs études au-delà du primaire est insignifiant (nul en ce qui concerne les filles).

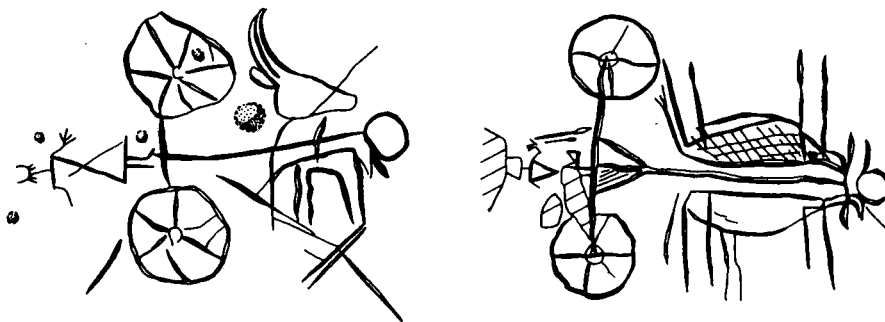
Préhistoire

L'art rupestre est abondant au Djado mais n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie et si nous connaissons un certain nombre de stations, en particulier dans l'Enneri Blaka-Enneri Domo et dans la région de Dao Timmi, c'est grâce aux nombreuses observations faites à l'époque coloniale par les méharistes lors de leurs déplacements, ainsi qu'à la Mission Berliet Ténéré-Tchad, qui en 1960, permit à des chercheurs de décrire un peu plus en détail la station de Kayaska surnommée « le sous-marin » du Blaka. C'est une énorme formation gréseuse qui se dresse au milieu de la vallée. L'étonnant naturalisme des gravures d'éléphants, de rhinocéros, de girafes, d'antilopes et même – chose exceptionnelle – d'hyène, semble correspondre à la période des chasseurs. Sur le versant sud de cette formation, un petit abri présente une frise peinte en ocre-rouge représentant une série de personnages à tête en bâtonnet et robe en forme de cloche pour les femmes, permettant d'attribuer l'ensemble au style équidien. Proche de cette frise, sous une dalle formant une petite corniche, une scène de chasse à la girafe d'un réalisme frappant, peinte et au contours gravés, présente un chasseur armé d'un arc et ajustant son tir, un genou posé au sol. Cette scène pourrait être intermédiaire entre les gravures naturalistes de la faune sauvage et la frise de personnages du style équidien et peut-être dater de la phase bovidienne.

Dans une vallée proche, une autre station présente, sous une petite coupole gréseuse, une scène pastorale polychrome montrant un troupeau de bovidés dont certaines bêtes sont montées par des hommes ; le caractère bovidien de l'ensemble ne fait là aucun doute.

A la jonction des enneris Domo et Blaka, la station d'Arkana réunit des milliers de gravures de quatre époques différentes sur une dalle horizontale au centre de l'enneri, et sur les reliefs environnants. La période des chasseurs, la plus ancienne, se caractérise par des lignes profondément incisées et son sujet de prédilection est la grande faune sauvage. Par sa technique et le choix de ses sujets, ce premier style se rapproche du grand style naturaliste des chasseurs du Fezzan et de l'Oued Djerat. Un petit personnage masqué et doté d'un phallus démesuré, est très proche d'autres rencontrés à la Tadrart Acacus, ce qui semble bien indiquer l'existence de rapports étroits entre ces deux régions à l'époque de ce premier style de l'art rupestre saharien.

Le style bovidien classique est peu représenté à Arkana, mais on y remarque néanmoins une superbe vache aux cornes déformées ainsi qu'une rangée de veaux attachés à une corde. Au contraire, le style équidien est bien marqué par la présence de plusieurs chars tirés par des bœufs. Le cheval, peu représenté, est monté par un



Deux chars rupestres de la station d'Arkana (Relevé Th. Tillet)



Le Ksar de Djado (Photo Th. Tillet)

personnage à antenne ; ces scènes correspondent manifestement à deux phases différentes : la première, caractérisée par un trait profondément incisé, la seconde se distingue par la technique du piquetage. Les gravures de la période équidienne sont l'œuvre de groupes libyco-berbères qui ont pu atteindre le Djado par le nord en provenance du Fezzan (d'après l'un des chars et quelques détails dans le style), mais aussi par l'ouest en provenance de l'Aïr (d'après certaines originalités dans le style de la représentation des animaux et surtout des personnages à antennes).

Enfin, la période du chameau a laissé peu de traces à Arkana et, semble-t-il, d'une façon générale, dans le Djado. La rareté des gravures de la période cameline laisse supposer que depuis l'introduction du dromadaire, les vallées encaissées du plateau du Djado, devenues inhospitalières en raison de l'aridité grandissante n'étaient plus que rarement fréquentées.

Histoire

Situé sur la grande voie du Sahara central, entre le Fezzan et le Lac Tchad, le Djado fut de tout temps un lieu de passage obligatoire reliant, avant même le début de l'Islam, la région du Soudan central au monde méditerranéen. En 666 le conquérant du Maghreb, Uqba ben Nafi, est l'un des premiers arabes à emprunter ce passage. Au début du XI^e siècle, le roi animiste du Kanem, Arkû (1023-1067) intègre le Djado, comme le Kowar, à son empire, mais cette annexion n'est vraiment effective qu'au début du XIII^e siècle au moment de l'apogée de l'empire du Kanem. Vers 1570, le roi bornouan Idris ben Ali ben Idris conduit une expédition au Kowar, vainc les chefs tomagras et reçoit la soumission des habitants du Djado.

L'alun*, qui est exploité par les habitants du Kowar dès le XII^e siècle, comme en témoigne le géographe arabe Al-Idrisi en 1154, fait alors, avec les esclaves, l'objet d'un commerce important avec l'Afrique du Nord et l'Égypte ; les caravanes rejoignent « Wargla » (Ouargla) d'une part, et le Fezzan, puis l'Égypte d'autre part et transitent obligatoirement par les oasis de Seggedin et de Djado. Les villes

fortifiées de Djado, Djaba, Dabassa et Seggedin sont alors des villes étapes sur la piste caravanière.

D'après les Toubbou et Kanouri de la région, ce sont les « Soos » qui seraient les bâtisseurs des villes fortifiées du Djado. Djado, Djaba et Dabassa ont été édifiées sur des buttes rocheuses, et l'architecture de la plus importante (Djado), s'élève en gradins à 40 mètres au-dessus de la plaine environnante.

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle, le Djado est l'enjeu, comme le Kowar, de luttes entre les Touareg de l'Aïr et les Toubbou du Tibesti dont les rezzous massacrent, pillent et détruisent souvent les villages. Djado, comme Djaba et Dabassa, ne se relèvera plus de ces continuels rezzous, même après la colonisation française de la région en 1905.

BIBLIOGRAPHIE

AL-IDRISI M. 1154. *K. nuzhat al-mushtaq fi ikhtiraq al-afaq*; Edit. et traduction R. Dozy et M.J. de Gœje (Description de l'Afrique et de l'Espagne), Leyde, 1866.

AL-YA'KUBI 891. – *K. al-buldân*; Edit. de Gœje, Leyde, 1882; Traduction G. Wiet, Le Caire, 1937.

LANGE D. 1977. – *Chronologie et histoire d'un royaume africain*; Franz Steiner Verlag-Weisbaden, 42.

STRIEDTER K. 1992. – Rock Art Research on the Djado Plateau, Niger; A Preliminary Report on Arkana; *First AURA Congress*, Darwin 1988.

Th. TILLET

Achévé d'imprimer en avril 1995
sur les presses de l'imprimerie Borel & Feraud
13180 Gignac-la-Nerthe
Dépôt légal 2^e trimestre 1995

Imprimé en France



9 782857 448082

ISBN 2-85744-808-2